

Class

248.8

Book

D674

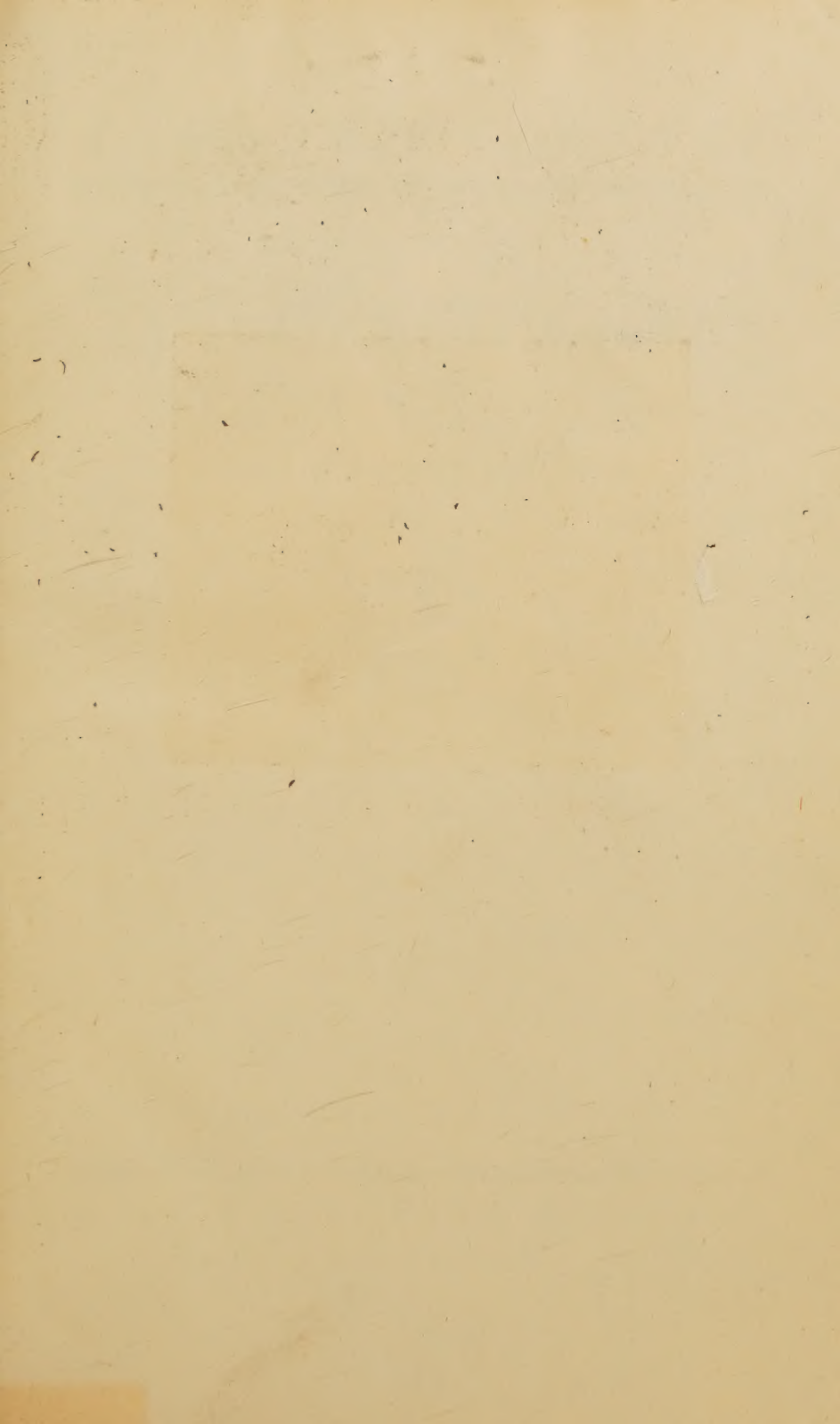
General Theological Seminary Library

CHELSEA SQUARE, NEW YORK

PRESENTED BY

Soc'y for Promoting Religion and Learning









*HERMANN DÖRRIES*

---

ZUR GESCHICHTE  
DER MYSTIK

Erigena und der Neuplatonismus



1925

---

J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)  
TÜBINGEN



# Zur Geschichte der Mystik

Erigena und der Neuplatonismus

von

Lic. Hermann Dörries

Privatdozent der Theologie an der Universität Tübingen



1 9 2 5

---

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)  
Tübingen



248.8

D674

79246

Alle Rechte vorbehalten.

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

VERLAG  
VON  
H. LAUPP JR

## INHALTSVERZEICHNIS.

xv/126

	Seite
Einleitung . . . . .	1
I. Gotteslehre . . . . .	10
II. Kosmologie . . . . .	30
III. Materie und Böses . . . . .	46
IV. Stellung und Ausstattung des Menschen . . . . .	62
V. Ethik . . . . .	74
VI. Religiöse Ziele . . . . .	90
VII. Vergleichende Charakteristik . . . . .	105

---

- Die von mir vorwiegend benutzten Ausgaben sind folgende:
- J. Sc. Erigena opera ed. Floß (Migne, Patrologiae cursus completus, series latina. Bd. 122).
- Plotini Enneades rec. H. Fr. Müller, Berlin 1878/80. 2 Bde.
- Porphyrii, philosophi platonici opuscula tria recogn. A. Nauck. Leipzig 1860.
- , de vita Plotini (in „Plotini Enneades I rec. H. Fr. Müller“ S. 1—26).
- , ἀφορμαὶ πρὸς τὰ νοητά (sententiae) ed. Mommert. Leipzig 1907.
- Jamblichi, de mysteriis liber ed. G. Parthey. Berlin 1857.
- Proklus, Institutio theologica ed. Creuzer 1822.
- Procli philosophi platonici opera inedita ed. Victor Cousin, 2. Aufl. Paris 1864 (de decem dubitationibus circa providentiam; de providentia et fato et eo quod in nobis. Hymni; Μαρίνου Νεαπολίτου Πρόκλος ἡ περὶ εὐδαιμονίας).
- Dionysius Areopagita opera (Migne, series graeca Bd. 3/4).
- Maximus Confessor opera (Migne, series graeca Bd. 91).
- Macarius, Homiliae (Migne, series graeca Bd. 41).

Römische in Verbindung mit arabischen stehende Ziffern ohne weitere Angaben weisen auf Plotins Enneaden in der Ausgabe von H. F. Müller.

Arabische Ziffern in Verbindung mit großen lat. Buchstaben (A—D) weisen auf die Erigena-Ausgabe M. S. L. 122.

---



## EINLEITUNG.

Geistige Bewegungen gehen wie Ströme durch die Geschichte. Wohin sie kommen, verbreiten sie Wachstum und bis dahin nicht gekanntes Leben. Sehr verschieden aber kann sein, was durch ihre Berührung hervorgebracht wird. Oberlauf und Ende sehen bisweilen Bildungen, die stark voneinander abweichen, ob sie gleich dem nämlichen Strom ihr Dasein verdanken.

Es ist bekannt, wie die Blüte der Hochscholastik nicht zu denken ist ohne die aristotelische Philosophie, die im 13. Jahrhundert in größerem Umfang sich dem Abendland erschloß. Von noch stärkerer Einwirkung auf die ganze geistige Welt des lateinischen Mittelalters — und nicht nur des Mittelalters — war die philosophische Weltanschauung der ausgehenden Antike, in der wesentliche Gedanken der älteren großen Systeme sich vereinigten und die am Ende der ersten Kaiserzeit im 3. Jahrhundert durch Plotin zu einer Gesamtanschauung von höchst eindrucklicher Kraft gestaltet worden ist.

Auf verschiedenen Wegen sind die philosophischen und religiösen Anschauungen des Neuplatonismus dem lateinischen Mittelalter zugekommen, einerseits durch Augustin und die letzten großen Denker des weströmischen Reichs, namentlich Boethius, andererseits, und zwar in unvergleichlich ursprünglicherer Gestalt, durch die spekulativen griechischen Theologen des 4.—7. Jahrhunderts, die nicht viel weniger Schüler der neuplatonischen Philosophie als der christlichen Kirchenlehre waren. Vor allem sind es die Schriften des Pseudo-Dionysius gewesen, durch welche die Gedankenwelt des späteren Neuplatonismus, namentlich des Proklus, in wenig

veränderter Gestalt in die christliche Kirche einzog. Die Uebertragung dieser Schriften und anderer von kaum viel geringerer neuplatonischer Artung ins Lateinische im 9. Jahrhundert wird man um so mehr als ein Ereignis zu bewerten haben, je mehr man sich überzeugt, wie reich und umfassend die Nachwirkungen dieser Schriften gewesen sind. Ist doch der Einfluß des Ps.-Dionysius, des neben Augustin wichtigsten Heiligen des Mittelalters, von richtunggebender Bedeutung gewesen, namentlich für die mystische Frömmigkeit und auch für deren theologische Darstellung in der Scholastik auf Jahrhunderte hinaus.

Als die reinste Ausprägung des neuplatonischen Geistes im Mittelalter erscheint gleich sein erster Verkünder, derselbe, dessen Uebersetzerfleiß die Folgezeit ihre Bekanntschaft mit dem ps.-dionysischen Schrifttum zu danken hat, JOHANNES ERIGENA <sup>1</sup>.

In der literarischen Hinterlassenschaft des ERIGENA, namentlich in seinem Hauptwerk, de *divisione naturae*, hat zum erstenmal im lateinischen Mittelalter die neuplatonische Denkart sich zu einem umfassenden Weltsystem verdichtet; von nicht geringer gedanklicher Kraft und weitem Gesichtskreis zeugend, stellt es einen für alle Zeit merkwürdigen Versuch dar, mit den Mitteln seiner Zeit eine einheitliche Weltanschauung zu schaffen.

Von hohem Interesse ist es, zu erfahren, welches der Platz ist, auf den Erigenas Denken innerhalb der neuplatonischen Bewegung gehört. Es muß wichtig erscheinen, zu erkunden, wie der Anfangspunkt einer so bedeutsamen Reihe beschaffen ist, wie sie der mittelalterliche Neuplatonismus darstellt. Von welcher Tragweite sind die *Änderungen*, die das ursprüngliche Wesen des Neuplatonismus gerade an dieser markanten Stelle seiner Entwicklung etwa zu erleiden hatte, — wenn es deren überhaupt gab? Schließlich ist es noch ein allgemeines Problem von umfassendster Bedeutung, das durch jede derartige Untersuchung notwendig weiter geklärt werden muß: wie geschichtliche Nachwirkungen ihren

---

<sup>1</sup> Die Form „Erigena“ ist, als die gebräuchlichere, statt der richtigen „Eriugena“ gewählt. — Vgl. etwa UEBERWEG-BAUMGARTNER, *Gesch. d. Philosophie* II<sup>10</sup> 1915 S. 230: „Trotz der Anlehnung an die christl. Lehren ist sein System im Wesentlichen als neuplatonisch zu bezeichnen“.

Gang nehmen. Ist, was Einfluß übt und was ihn aufnimmt, stets gleicher Wesensart oder gibt es Wirkungen, die ihren Ursprung verleugnen? — Mit diesen Fragen ist gesagt, was durch das Bild angedeutet wurde, das an den Anfang dieser Ausführungen gestellt ist.

Das Interesse dieser Arbeit geht nicht darauf, eine deutliche Vorstellung von dem Verknüpfsein der Anschauungen zu verschaffen, die in allmählichem Fortgang von Plotin zu Erigena hinleiten. Das kann nicht das Thema einer solchen Einzeluntersuchung sein. Nur im Rahmen einer umfassenden Darstellung der Geistesgeschichte dieser Jahrhunderte würde die Entwicklung sich verständlich machen lassen. Was hier erstrebt wird, ist lediglich, Antwort auf eine einzelne Frage zu geben, die im Vergleich zu jener größeren nur den Rang einer Vorfrage einnimmt. Sie hat doch auch ein selbständiges Recht. Ist die Richtung des Geistes bei Erigena die gleiche geblieben wie bei Plotin, oder in welchem Sinne sonst darf man von dem Neuplatonismus des skotischen Systems sprechen?

So sei denn der Versuch gemacht, einige Grundzüge der genuinen neuplatonischen Mystik ans Licht zu stellen und daran Erigenas Denkweise zu messen<sup>1</sup>.

Es sind auf der einen Seite in erster Linie die Urkunden des ursprünglichen Neuplatonismus, die Enneaden Plotins, die heranzuziehen sind. Dazu kommen in zweiter Linie die Dokumente des abgeschwächten und abgewandelten Neuplatonismus der Späteren. Ist auch nur PLOTIN es gewesen, in dem am großartigsten die Besonderheiten dieser Mystik zutage treten und am eindrucksvollsten deren Grundrichtungen und Empfindungen sich verkörpern, so bieten doch die anderen, die in den uns interessanten Fragen mit ihm übereinstimmen, eine Ergänzung zu dem aus Plotin Gewonnenen. Verwendet sind — in verschiedener Vollständigkeit — Porphyrius, Jamblich, Proklus, ferner Dionysius, Gregor von Nyssa, Maximus

<sup>1</sup> Es bleibt berechtigt, zwei Erscheinungen miteinander zu vergleichen, auch wenn sie durch Zwischenglieder getrennt sind. Die Eigentümlichkeit einer jeden kommt nicht selten so klarer zum Bewußtsein, als wenn man, nur zeitlich sich Nahestehendes aneinanderhaltend, eine Entwicklungslinie als Kette zusammenhängender Glieder an sich vorüberziehen ließe; nur zu leicht erliegt man da der Gefahr, sogar wichtige Neubildungen nur deshalb weniger zu beachten, weil Ansätze und Uebergangsformen schon vor ihnen da waren.



Confessor, ebenso Augustin und Boethius: sind es doch ihre Schriften, aus denen Erigena seine neuplatonischen Lehren entnommen hat! Bei Erigena selbst steht an vorderster Stelle sein Hauptwerk *de divisione naturae*, die übrigen Schriften liefern mannigfache Erläuterung, aber verändern das Bild nicht wesentlich<sup>1</sup>.

Erigena hat für eine derartige Untersuchung vor den neuplatonischen Mystikern der nächsten Jahrhunderte nicht wenige Vorzüge voraus. Seine neuplatonischen Lehrmeister sind uns bekannt. Ihre Gedanken sind nicht schon wieder durch mannigfaltige Mittelglieder hindurchgegangen, Erigena hat keine abendländische Tradition der Scholastik hinter sich. Wir dürfen ferner von ihm, dem dialektisch geschulten Philosophen, sicherere Formulierungen seiner Gedanken erwarten als bei vielen mönchischen Mystikern der Folgezeit. Hinzu kommt, daß er — außerhalb der neuplatonischen Schultradition stehend — selbständig genug ist, um den eigenen Anschauungen Raum zu machen neben dem Erbgut seiner Autoritäten. Bei einem Schüler des Neuplatonismus, der nichts als dies ist, würden wir schwerlich lohnenden Ertrag erzielen können. — Bei alledem bleiben nicht wenig Schwierigkeiten. Trotz aller Selbständigkeit besitzt Erigena doch keineswegs die innere Freiheit gegenüber den anerkannten Lehrern der alten Zeit und fast noch weniger gegenüber den kirchlichen Glaubenssätzen, daß er im Denken und Ausdruck einfach seinem Gutdünken hätte folgen wollen. Schon durch seine Terminologie ergeben sich nicht selten Unstimmigkeiten in seiner Gedankenführung, die daher rühren, daß er die Ausdrucksweise Augustins und vor allem seiner griechischen Vorbilder sich angeeignete. Daneben bemerkt man oft eine gewisse Unsicherheit auch der Auffassung, weil Erigena seine Gedanken der her-

<sup>1</sup> Auch dann nicht, wenn es richtig ist, daß „*de praedestinatione*“ vor genauerer Bekanntschaft mit seiner neuplatonischen Hauptautorität, Dionysius, geschrieben ist. — Wegen des BOETHIUS-Kommentars (ed. E. K. RAND in „Quellen und Untersuchungen z. lat. Philologie des M.A.“ hrsg. v. L. TRAUBE, I 1906) teile ich die Bedenken H. v. SCHUBERTS („Geschichte der christl. Kirche im frühen M.A.“ 1921, S. 465); jedenfalls ist Zurückhaltung im Verwerten dieser Schrift durchaus geboten. Die Abweichung von Erigenas sonst ausgesprochenen Meinungen ist doch ein gewichtiges Argument gegen die Echtheit. Die Ergiebigkeit des Kommentars ist im übrigen für unsere Fragen gering.

gebrachten Kirchenlehre<sup>1</sup> anzupassen sich mühte, auch wo ihr Inhalt im Grunde davon abwich. Allzu auffällige Anschauungen erhielten ein fremdes Gewand, um ihnen das Ungewohnte zu nehmen, — man braucht dabei nicht einmal an absichtliche Verschleierung kirchlich anstößiger Lehren zu denken. — Aber trotz dieser Erschwerungen, die sich im Grunde von selbst verstehen und die man doch nicht übersehen darf, hat Erigena seine Ueberzeugung zu einem so unmißverständlichen Ausdruck gebracht, daß sie auch hinter noch so viel fremden Elementen nicht verborgen bleiben kann.

Immerhin erscheint es nach dem Gesagten verständlich, daß bisher ihm eine sichere Stellung in der Geistesgeschichte, insbesondere innerhalb der Geschichte der neuplatonischen Traditionen nicht angewiesen ist. Man kann auch nicht sagen, daß schon ein klares Bild seiner Lehrweise überhaupt entworfen wäre; ein Mangel, an dem gewiß auch er selbst nicht unschuldig ist, — ist es doch nicht leicht, eindeutige Urteile über seine Anschauungen und Motive überall zu erzielen. Dazu kommt, daß seine Lehre in der Kirche Anstoß erregte und deshalb lange Zeit der Vergessenheit preisgegeben war. Und schließlich, als er wieder hervorgezogen und allgemeineren Interesses teilhaftig wurde, war es eine ihm fremde Fragestellung, mit der man an ihn heranging; da man ihn von dem Gesichtspunkt der spekulativen Philosophie SCHELLING-HEGELscher Provenienz aus erblickte, erschien er selbst als ein Anhänger derselben, an dem dann freilich noch einige Schülerhaftigkeit zu rügen blieb.

Nachdem schon von seinen Zeitgenossen Erigenas Anschauungen keine sonderliche Teilnahme entgegengebracht wurde, begreift es sich, daß nach dem päpstlichen Verdikt über seine Schriften zu Beginn des 13. Jahrhunderts die Beschäftigung

---

<sup>1</sup> Von der Gebundenheit Erigenas durch Tradition und Kirchenlehre wird unten noch die Rede sein. — A. EBERT (Allgem. Geschichte der Literatur des M.A.s im Abendland II 1880) zeigt S. 262 die Art der Abhängigkeit Erigenas von den Griechen und von Augustin, — daneben aber seine Selbständigkeit. „Aber die Systematisierung selbst, die strenge syllogistische Form der Entwicklung gehören unserm Autor an, der darin eine für jene Zeit bewundernswerte Denkkraft und Freiheit des Geistes, ja auch eine kühne Selbständigkeit des Charakters zeigt.“ Mit welchen Einschränkungen dieses letzte Prädikat doch nur gültig ist, wird unten gezeigt werden.

mit ihm fast ganz unterblieb. Erst am Ausgang des 17. Jahrhunderts wurde er durch GALE<sup>1</sup> weiteren Kreisen zugänglich gemacht; und erst die Zeit unserer spekulativen philosophischen Systeme hat sich dann eingehender mit seinen Vorstellungen befaßt. Die erste Schrift von Bedeutung über ihn entstammt den Kreisen des philosophischen Katholizismus; STAUDENMAIERS<sup>2</sup> Werk ist, nachdem der erste Band kirchliche Bedenken erregte, nicht über die Darstellung des geschichtlichen Rahmens und prinzipieller Fragen hinausgekommen; der zweite Band, der Erigenas System schildern sollte, blieb aus. Doch wird schon im ersten Band gesagt, welcher Platz Erigena in der Geschichte anzuweisen sei. Danach sind bei ihm bereits die Keime der ganzen mittelalterlichen theologischen Entwicklung vorhanden. STAUDENMAIER sieht in Erigena „die wahre und kräftige Einheit“ von Mystik und Scholastik (S. 478). Das Buch geht darauf aus, Erigenas Orthodoxie in ein möglichst günstiges Licht zu stellen. Charakteristisch ist an diesem Unternehmen, daß das Denken Erigenas vom Standort der Folgezeit aus ins Auge gefaßt wurde. Das Verhältnis Erigenas zur mittelalterlichen Erkenntnis und zu der Spekulation des 19. Jahrhunderts erregt das Interesse des Beurteilers. — So bleibt es auch in den beiden größeren Darstellungen von CHRISTLIEB<sup>3</sup> und HUBER<sup>4</sup>, die, fast gleichzeitig erschienen, die einzigen ausführlichen Untersuchungen über Erigenas Lehren geblieben sind und darum auch die modernen Urteile wesentlich bestimmen. Beide setzen sich gegensätzlich mit STAUDENMAIER auseinander und lehnen die These ab, nach der sowohl Scholastik wie Mystik des Mittelalters auf Erigena zurückgehen; sie suchen beide die Bedeutung Erigenas vielmehr in seiner spekulativen Philosophie. Durch seine unbefangene Stellung zum Dogma unterscheidet er sich von der Scholastik, da er ja die menschliche Vernunft einer freien und selbständigen Betätigung zugeführt habe. HUBER sieht in den Anschauungen Erigenas ein philosophisches System, das die Grundzüge der spekulativen Einheits-

<sup>1</sup> THOMAS GALE, Ioannis Scoti Erigenae de divisione libri V. Oxonii 1681.

<sup>2</sup> FR. A. STAUDENMAIER, Ioh. Scotus Erigena und die Wissenschaft seiner Zeit. I. Teil. Frankfurt 1834.

<sup>3</sup> THEODOR CHRISTLIEB, Leben und Lehre des Ioh. Scotus Erigena. Gotha 1860.

<sup>4</sup> JOH. HUBER, Joh. Scotus Erigena. München 1861.



lehre des 19. Jahrhunderts vorwegnimmt; er findet im Wesentlichen seine eigene Philosophie dort wieder: die Idee von der Einheit alles Seins in der Form der absoluten Subjektivität. Im übrigen übersieht er doch auch die rückwärtigen Verbindungen dieses Systems nicht<sup>1</sup>. Freilich für die mystischen Elemente dieser Weltanschauung bedarf es nach HUBER keiner Vorgänger, wie denn ebenso Erigenas eigene Bedeutung für die mittelalterliche Mystik HUBER gering erscheint; seien doch die Ideen der spekulativen Mystik allgemein menschlicher Natur, die sich überall der gleichen Versenkung des Geistes in die Anschauung Gottes ergäben, und sie fänden sich darum nicht nur bei Dionysius, Maximus und Erigena, bei den Viktorinern, Eckardt, Tauler und anderen Mystikern des Mittelalters, sondern auch bei allen Religionen, in Indien und bei den islamitischen Sufisten. Die CHRISTLIEBSche Darstellung zeichnet sich HUBER gegenüber aus durch ein umfassenderes Interesse, sie hält sich nicht so vorwiegend an die philosophische Seite des Systems. Freilich stehen nun das Theologische und Philosophische in Erigenas Gedankenwelt fast unvermittelt nebeneinander; es wird nicht verständlich, wie die mannigfachen widerstreitenden Elemente sich miteinander vertragen, die doch, mindestens für Erigena, sich nicht nur nicht gestört, sondern zu einem Ganzen verbunden haben müssen, — zumal bei seinem von allen Beurteilern hervorgehobenen mächtigen Einheitstrieb. Nach CHRISTLIEB müssen wir die Doppelseitigkeit dieses Systems als eine prinzipielle betrachten; Erigena steht zwischen dem Platonismus und der Scholastik in der Mitte als das zweiköpfige Janusbild: „als kirchlicher Theologe gehört er vorzugsweise der alten griechischen Zeit an, als Philosoph ist er der Anfangspunkt der neueren“ (S. 465); ja, er ist in dieser Beurteilung der Vater der, wenn auch ohne äußeren Zusammenhang, auf ihn zurückgehenden germanischen Philosophie und spekulativen Theologie. Der Vergleich der Lehre Erigenas mit den spekulativen Sy-

---

<sup>1</sup> „Ein Blick auf das System überzeugt uns sogleich, daß darin ein neuplatonischer Grundton durchdringe, daß seine allgemeine Basis nicht von Erigena selbst gelegt, sondern ererbt sei“ (S. 428). Erigenas Lehre ist nach HUBER der nicht vollständig geglückte Versuch, den Neuplatonismus durch eine engere Durchdringung mit dem Christentum abzuschwächen.

stemen des 19. Jahrhunderts begleitet die Darstellung denn auch ständig. Daß sich aber das Prinzip des Neuen: „das Selbstbewußtsein, das in seinen Begriffen das Wesen des Wirklichen hat“, nicht abgeklärt hat, daß vielmehr die platonische Transzendenz der an sich seienden Idee und das sich als absolut geltend machende menschliche Selbstbewußtsein unausgeglichen nebeneinander stehen, das ist nach CHRISTLIEB der Hauptmangel in Erigenas Lehre; und ihn sieht er veranlaßt durch den unglückseligen Einfluß des Areopagiten und zuletzt des Neuplatonismus. Das Verhältnis zum Neuplatonismus wird dahin charakterisiert, daß zwar Erigenas Lehre sich in wesentlichen Punkten auf die Prinzipien des Neuplatonismus gründe (S. 453), daß aber doch Erigena, „obwohl tief influenziert von der unglücklichen letzten Form derselben (der griechischen Philosophie), dem Neuplatonismus“, zu klarerer Einsicht durchzubrechen sucht. So drängt sich das eigene philosophische Interesse des Verfassers überall in die Beurteilung störend ein. Die Schülerstellung des Erigena gegenüber dem Neuplatonismus wird zugegeben, ohne daß sie im Genaueren erläutert würde. Auch hier bleibt der Blick im wesentlichen auf die Folgezeit und Erigenas Verhältnis dazu gerichtet.

Erst in neuester Zeit ist man darangegangen, eindringender das Verhältnis Erigenas zu seinen Vorgängern zu untersuchen. DRÄSEKE<sup>1</sup> hat in einer Reihe von Abhandlungen die Abhängigkeit Erigenas von älteren lateinischen und griechischen Schriften im einzelnen aufzuweisen gesucht. Er bemüht sich, den Kreis des von Erigena Gekannten zu bestimmen, und dadurch, daß er die Zitate Erigenas identifiziert, die wichtigste Vorarbeit für eine neue Eriгенаausgabe zu leisten.

<sup>1</sup> JOHANNES DRÄSEKE, Iohannes Scotus Erigena und dessen Gewährsmänner in seinem Werke *de divisione naturae libri V*, Leipzig 1902. — DERS., Zu Scotus Erigena. Bemerkungen und Mitteilungen (Ztschr. f. wissensch. Theologie 1904, S. 120 ff.). — DERS., Patristische Beiträge I zu Maximus Confessor (S. 150—57 ebenda). — DERS., Maximus Confessor und Iohannes Scotus Erigena (Theol. Studien und Kritiken 1911, S. 20—60 und 204—30). — DERS., Gregorios von Nyssa in den Ausführungen des Iohannes Scotus Erigena (Theol. Studien und Kritiken 1909, S. 530—76). — DERS., Zu Iohannes Scotus Erigena (Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 1903, S. 653—80).

Von selbständigem Wert für die Beurteilung Erigenas ist ein Aufsatz von S. M. DEUTSCH in der Prot. Realenzyklopädie<sup>1</sup>: eine kurze Darlegung von Erigenas Gedanken an Hand von „de divisione naturae“, mit gelegentlichem Blick auf die griechischen Lehrmeister, vor allem Dionysius. Widersprüche innerhalb des skotischen Systems werden aufgezeigt, z. B. zwischen den Behauptungen der Selbständigkeit und andererseits Gotteingeschlossenheit der *primae causae*, oder zwischen der — nach Erigenas Prämissen erforderlichen — Annahme der Ewigkeit der Welt und der Behauptung ihrer Rückkehr (: „auch hier eine in ungelösten Widersprüchen hängenbleibende Spekulation“), oder in den Auffassungen vom Bösen. Ein Verständnis dieser Widersprüche wird freilich nicht versucht; eine eingehende Beurteilung der Gedankenwelt Erigenas ist ja auch auf so kurzem Raum nicht möglich.

Als neueste Untersuchung sei — obwohl sie nur teilweise mit unserem Thema zusammengehört, noch die Schrift A. SCHNEIDERS über Erigenas Erkenntnislehre angeführt<sup>2</sup>. Hier ist auf die Schülerstellung Erigenas gegenüber der patristischen Literatur weitgehend Rücksicht genommen.

Das Verhältnis Erigenas zum Neuplatonismus zu beschreiben, soll in der vorliegenden Untersuchung nun unternommen werden. Man wird den Ausgang bei dem Zentralsten nehmen dürfen, — der Gotteslehre.

---

<sup>1</sup> PRE<sup>3</sup> Bd. 18, 1906, S. 86—100. SCOTUS, Johannes Eri(u)gena.

<sup>2</sup> ARTUR SCHNEIDER, Die Erkenntnislehre des Johannes Eriugena 1921/23 (Schriften der Straßburger wissenschaftl. Gesellschaft in Heidelberg, N. F. 3. 7).



## I.

## GOTTESLEHRE.

Im Neuplatonismus wird die Gottheit als transzendent empfunden, und ihn bezeichnet ein starkes Gefühl von der Entzücktheit Gottes über alle bekannten Daseinsweisen und Werte des Lebens<sup>1</sup>.

Von Gott kann man nichts wissen, als daß er keinen Teil an der Verworrenheit und Unruhe dieses Lebens hat, dessen Kraft — soweit man davon sprechen kann — doch von ihm stammt. Ist in der Welt Buntheit und Zerrissenheit, so ist der Gottheit wesentlich, daß sie einfach ist<sup>2</sup>. Von der völlig einfachen Natur des Göttlichen hören wir oft. Die Einfachheit ist das erste Erfordernis des Göttlichen. Alles liegt Plotin an diesem Gedanken. Er führt uns immer wieder dahin zurück. Es muß eine Erkenntnis gewesen sein, die ihn unendlich beglückend dünkte. Bemerkte er, daß damit über die Gottheit nur eine bloße Negation ausgesagt werde? Er verhehlte es sich nicht. Aber es schien ihm überhaupt widersinnig, mehr als andeutende Bemerkungen über Gottes Wesen niederzuschreiben. Wenn Gott das Wertvollste und zuletzt einzig Erstrebenswerte ist, so bleibt er doch ohne Ähnlichkeit mit den sonst bekannten Werten. Plotin bemüht sich,

<sup>1</sup> Vgl. W. v. CHRIST-SCHMIDT, *Gesch. d. griech. Lit.* II 2<sup>6</sup>, 1924, S. 844: „In keiner anderen griech. Philosophie sind die Gefühle der Gottesferne und zugleich der Gottessehnsucht . . . zu so gesteigertem Ausdruck gekommen.“

<sup>2</sup> VI 7<sup>35</sup> Bd. II S. 407 Z. 9 οὖν εἰ τις εἰσελθὼν εἰς οἶκον ποικίλον καὶ οὕτω καλὸν θεωρῶν ἔνδον ἑκάστα τῶν ποικιλιμάτων καὶ θαυμάζοι, πρὶν ἰδεῖν τὸν τοῦ οἴκου δεσπότην, ἰδὼν δ' ἐκείνον καὶ ἀγασθεὶς οὐ κατὰ τὴν τῶν ἀγαλμάτων φύσιν ὄντα, ἀλλ' ἄξιον τῆς ὄντως θεας, ἀφείς ἐκείνα τοῦτον μόνον τοῦ λοιποῦ βλέπει.

diese Erkenntnis eindringlich zu machen. Durch ein Gleichnis wird sie verdeutlicht<sup>1</sup>. Bewundern wir den Reichtum eines mit Kostbarkeiten ausgestatteten Gemachs, so verliert doch alles jegliches Interesse, sobald der Hausherr selbst hereinkommt. Und wie dieser nicht etwa nur das wertvollste Stück seines Besitzes, sondern artverschieden von diesem ist, so die Gottheit gegenüber den Werten, die sonst gegolten haben mögen; sie verschwinden in dieser Nähe<sup>2</sup>. So sehr aber ist das Augenmerk Plotins dem Göttlichen zugewandt, daß es Streben und Verlangen des Menschen ganz zu sich hinlenkt.

Im übrigen kann nichts von Gott ausgesagt werden, als daß er die Einheit ist, hier ein antithetischer Begriff, der wieder im Grunde nur eine Negation enthält. Man erfaßt darin das Lebensgefühl des Neuplatonikers. Aus der Vielheit und Geteiltheit flüchtet er in das Ungeteilte und ganz und gar Eine der Gottheit. Freilich nicht ohne Bedenken spricht Plotin von der „Einheit“ des Göttlichen. Ein eigentlicher Inhalt oder selbst nur eine Existenzform ist damit nicht ausgesagt. Er zeigt sich besorgt, Mißverständnissen von vornherein zu begegnen. Denn nicht, um positiv damit etwas über die Gottheit auszusagen, ist der Begriff gewählt. Nicht an dem Worte soll man haften. Glaubt jemand sich berechtigt, darnach das Wesen des Göttlichen sich vorstellig zu machen, so würde es ihm undeutlicher werden, als wenn man ihm keinen Namen gäbe und man ließe besser auch dieses Wort<sup>3</sup>. Daß es ist, das freilich kann man von dem Göttlichen wissen. Die Tatsache seiner Existenz erschließt sich der Erfahrung. Doch nur dies läßt sich feststellen, nicht aber, wie es beschaffen

<sup>1</sup> II 91 Bd. I S. 133 Z. 8 ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἀπλῆ φύσις καὶ πρώτη (πᾶν γὰρ τὸ οὐ πρῶτον οὐχ ἀπλοῦν). Z. 16 καὶ τὸ πρῶτον δὲ οὕτως, ὅτι ἀπλοῦστατον, καὶ τὸ αὐταρκες. V 4, Bd. II S. 177 Z. 23 δεῖ μὲν γὰρ τι πρὸ πάντων εἶναι ἀπλοῦν.

<sup>2</sup> Die Verschiedenheit des plotinischen Gottesbegriffs vom platonischen wird von UEBERWEG-HEINZE, Geschichte der Philosophie I<sup>11</sup> 1920 S. 628 hervorgehoben. „Platon vergleicht die Idee des Guten als das Höchste innerhalb der Ideenwelt mit der Sonne als dem Höchsten innerhalb der sinnlichen Welt; Plotin vergleicht sie als Schöpferin der Ideenwelt mit dem Schöpfer der sinnlichen Welt.“ Die Artverschiedenheit Gottes von den Ideen ist erst bei Plotin auf klassischen Ausdruck gebracht.

<sup>3</sup> V 5<sub>6</sub> Bd. II S. 187 Z. 13 εἰ δὲ θεσίς τις τὸ ἔν, τό τε ὄνομα τό τε δηλοῦμενον, ἀσφαέστερον ἂν γίγνοιτο τοῦ εἰ μὴ τις ὄνομα ἔλεγεν αὐτοῦ.

ist. „Der es schaut, weiß, daß es ist, kümmert sich aber nicht darum, wie es beschaffen ist“<sup>1</sup>.

Das einzige Prädikat, das neben dem der Einheit dem Göttlichen zuerkannt wird, ist das der ἀγαθότης. Aber auch damit steht es wieder nicht anders. Auch diese Bezeichnung hält näherer Betrachtung nicht Stand. „Gut“ scheint ein ethischer Begriff, rechtes Wollen damit gekennzeichnet. Plotin ist dieser Zusammenhang nicht verborgen, aber er lehnt ihn für das Göttliche ab. „Bei dem Einen gibt es kein Wollen von irgend etwas; es ist daher übergut und nicht für sich selbst, sondern für die andern gut, wenn etwas an ihm teilzuhaben vermag“<sup>2</sup>. Bei dem in vollkommener Ruhe Befindlichen ist der Begriff „gut“ also nicht anwendbar. Dem Sittlichen enthoben, wird es zu einem Gut, dem die Dinge zueilen; es weist den Weg, den das Streben der andern einzuschlagen hat. Das Eine, das Gute heißt es nur, damit wir einen Anhalt haben, uns etwas vorstellig zu machen. Nur weil man nicht darauf verzichten mag, etwas darüber auszusagen, geben wir dem Unaussprechlichen einen Namen, um es uns nach Möglichkeit wenigstens anzudeuten<sup>3</sup>. Streng genommen ist selbst ein solcher Hinweis nicht statthaft, weder „jenes“ noch „dieses“ dürfen wir es nennen<sup>4</sup>. Was es aber ist? „Wir müssen schweigend davon gehen und dürfen, unsere Meinung ungewiß lassend, nicht weiter forschen“<sup>5</sup>. Wenn

<sup>1</sup> ebda. Z. 5 ὅτι μὲν ἔστι διὰ τούτου μαθὼν, οἷον δὲ ἔστι τοῦτο ἀφείς.

<sup>2</sup> I 7<sub>1</sub> Bd. I S. 55 Z. 4 εἰ οὖν ἔφεις καὶ ἐνέργεια πρὸς τὸ ἄριστον ἀγαθόν, δεῖ τὸ ἀγαθὸν μὴ πρὸς ἄλλο βλέπον μὴδ' ἐπιέμενον ἄλλου ἐν ἡσυχῇ οὖσαν πηγὴν καὶ ἀρχὴν ἐνεργειῶν . . — VI 9<sub>6</sub> Bd. II S. 449 Z. 14 ὥστε τῇ ἐνὶ οὐδὲν ἀγαθόν ἐστιν. οὐδὲ βούλησις τοίνυν οὐθενός· ἀλλ' ἔστιν ὑπεράγαθον καὶ αὐτὸ οὐχ ἑαυτῇ, τοῖς δ' ἄλλοις ἀγαθόν, εἴ τι αὐτοῦ δύναται μεταλαμβάνειν· Z. 31 οὐ τοίνυν οὐδὲ ἀγαθὸν λεκτέον τοῦτο, ὃ παρέχει, ἀλλὰ ἄλλως τὰγαθὸν ὑπὲρ τὰ ἄλλα ἀγαθὰ. — Man darf aber nicht mit ZELLER, S. 547, sagen, das „Gute“ bedeute nichts anderes als die absolute Kausalität. Erst in 2. Linie ist hier an ein Kausalverhältnis gedacht, in dem Sinn, daß das Eine die Quelle alles Guten ist.

<sup>3</sup> V 5<sub>6</sub> Bd. II S. 187 Z. 8 ἀλλὰ ἡμεῖς ταῖς ἡμετέραις ὠδίσιν ἀποροῦμεν ὅτι χρὴ λέγειν καὶ λέγομεν περὶ οὐ ῥητοῦ καὶ ὀνομάζομεν σημαίνειν ἑαυτοῖς θέλοντες ὡς δυνάμεθα.

<sup>4</sup> VI 9<sub>3</sub> Bd. II S. 445 Z. 11 δεῖ δὲ μὴδὲ τὸ ἐκεῖνο μὴδὲ τὸ τοῦτο λέγειν ἀκριβῶς λέγοντα.

<sup>5</sup> VI 8<sub>11</sub> Bd. II S. 427 Z. 27 ἡ σιωπήσαντας δεῖ ἀπελθεῖν καὶ ἐν ἀπόρῃ τῇ γνώμῃ θεμένους μὴδὲν ἔτι ζητεῖν.



doch von Beziehungen von uns zu ihm gesprochen wird, wie ja unvermeidlich, muß man sich hüten, dadurch ihm ein Prädikat beizulegen. Auch das Kausalverhältnis, in dem wir zu ihm stehen, sagt nur von uns, nicht von ihm etwa aus<sup>1</sup>. Plotin unterläßt nicht, diese Tatsache uns vor Augen zu rücken, ängstlich besorgt, die Reinheit des Göttlichen nicht zu alterieren. Denn nur etwas, was uns, nicht aber was ihm zukommt, ist gemeint, wenn wir es die Ursache nennen. Es bleibt selbst ganz in sich selber, während wir etwas von ihm her erhalten. — Der ganze Gedankengang zeigt, wie fern dieses Kausalverhältnis dem christlichen Schöpfungsgedanken steht. Der Bestand alles Seins ist an die Gottheit gebunden, aber sie selbst bleibt unberührt davon. Nicht um ein absichtliches Schaffen handelt es sich. Nicht Güte oder auch Schöpferlust gab der Welt das Dasein. Es ist ein unbewußtes Entstehen aus dem Göttlichen heraus, an das hier gedacht wird. So trägt es Gott auch nichts aus, wer etwa an ihm teilnimmt und dadurch zur Existenz gelangt. „Es hätte ihm auch nichts daran gelegen, wenn jenes (das aus ihm Entstehende) nicht geworden wäre“<sup>2</sup>, so wenig er auf der anderen Seite neidisch sein würde, wäre es einem anderen möglich gewesen, aus ihm zu entstehen. Es gibt kein Beachten des Verursachten oder gar ein teilnehmendes Interesse dafür bei dieser Ursache. Das alles hat in dem neuplatonischen Gottesgedanken keinen Raum. Plotin meint daher, es eigens aussprechen zu müssen. Und wie zu Beginn, so klingt die Warnung am Ausgang des hellenischen Neuplatonismus. „Es erweckt noch keine Liebe bei den Göttern, wenn sie für jemanden vorsorgen“<sup>3</sup>. Ist doch diese Vorsehung kein bewußter Akt der Fürsorge für ein der göttlichen Obhut unterstelltes Wesen. Die Richtung des neuplatonischen Denkens hat sich nicht geändert. So vielfach auch einzelne Lehren den umgestaltenden Einfluß so vieler Generationen aufweisen mögen: getrübt, abgeschwächt, nur kurze Zeit die ursprüngliche Reine und Klarheit sich bewah-

<sup>1</sup> VI 9, Bd. II S. 445 Z. 9 ἐπεὶ καὶ τὸ αἴτιον λέγειν οὐ κατηγορεῖν ἐστὶ συμβεβηκός τι αὐτῷ, ἀλλ' ἡμῖν, ὅτι ἔχομέν τι παρ' αὐτοῦ ἐκείνου ὄντος ἐν αὐτῷ.

<sup>2</sup> V 5<sub>12</sub> Bd. II S. 193 Z. 20 ἐπεὶ οὐδ' ἂν ἐμέλησεν αὐτῷ μὴ γενομένου· ἐπεὶ οὐδ', εἰ ἄλλῃ δυνατόν ἦν γενέσθαι ἐξ αὐτοῦ, ἐφθόνησεν ἄν.

<sup>3</sup> Proklus, inst. 122 οὐτε οὖν προνοοῦντες σχέειν ἀναδέχονται πρὸς τὰ προνοούμενα.

rend, bleibt doch gerade die Gottesvorstellung des Neuplatonismus wesentlich die gleiche.

In sich selbst ruhend, teilnahmslos und unbedürftig<sup>1</sup>, heißt Gott deshalb auch die „selbstgenügsame“ Einheit (ένάς αὐτοτελής Proklus, Inst. 114). Er ist sich selbst genug (ἀρκεῖ αὐτῷ VI 7, 41). In sich selbst ist er und bleibt ruhig erhaben über alle Dinge<sup>2</sup>; regungslos, denn Bewegung ist Streben, das Erste aber strebt nach nichts<sup>3</sup>, absolute Autarkie und mehr als das<sup>4</sup>.

Die Transzendenz der Gottheit ist schon mit dem Bisherigen ausgesprochen. Plotin verfehlt doch nicht, sie noch ausdrücklich zu bezeugen. Ja, die Jenseitigkeit ist mit Einfachheit, Einheit und Gutsein das wesentlichste Prädikat des Göttlichen. Hier handelt es sich um das wichtigste Moment von Plotins Anschauung: Entrücktheit Gottes; und auf diese transzendente Gottheit sammelt sich ihm das ganze Interesse des Menschen. Das ἐπέκεινα begegnet uns darum ständig, und es verbindet sich mit allem, was sonst Wert und Wichtigkeit besitzt. Plotin schärft dadurch ein, daß dort überall das Göttliche nicht ist, wo man zuerst geneigt sein könnte, es zu suchen. Gott ist nicht im Leben, sondern jenseits desselben<sup>5</sup>. Das reine Sein enthält ihn nicht, erst jenseits des Seins ist er zu finden. Das vornehmste Stück der neuplatonischen Welt ist die Vernunft. Im reinen Denken konzentriert sich alles, was etwa wertvoll ist. Der ganze Reichtum der Ideenwelt ist im Nus einheitlich zusammengefaßt. Man sollte denken, hier wenn irgendwo, sei die Stätte des Göttlichen. Wirklich hatte Plato so gelehrt. Nach Plato nannte sich Plotins Schule, doch hierin folgte sie ihm nicht: auch im Nus ist noch eine Geteiltheit, ein Mannigfaltiges, erst jenseits des Nus findet man das Eine<sup>6</sup>. Das Göttliche ist auch dem Denken transzendent. „Jenseits von Substanz und Denken trifft man etwas

<sup>1</sup> VI 7<sub>40</sub> Bd. II S. 413 Z. 2 ἐστὶν ἔρημον αὐτὸ ἐφ' ἑαυτοῦ τῶν ἐξ αὐτοῦ οὐδὲν δεόμενον.

<sup>2</sup> V 1<sub>6</sub> Bd. II S. 147 Z. 4 ἐφ' ἑαυτοῦ ὄντος, μένοντος ἡσύχου ἐπέκεινα πάντων.

<sup>3</sup> III 9<sub>3</sub> Bd. I S. 280 Z. 10 ἡ γὰρ κίνησις ἔφεσις, τὸ δὲ οὐδενὸς ἐφίεται.

<sup>4</sup> V 3<sub>17</sub> Bd. II S. 176 Z. 25 καὶ ἐπέκεινα αὐταρκείας.

<sup>5</sup> V 3<sub>16</sub> Bd. II S. 176 Z. 7 δεῖ τοίνυν ἐκείνο ζωῆς εἶναι κρεῖττον καὶ νοῦ.

<sup>6</sup> Erst von Plotin ist die Gottheit über die gesamte übersinnliche Welt hinausgerückt (ZELLER S. 515).

Erstaunliches, was weder Substanz noch Denken in sich hat“<sup>1</sup>; „es lebt auch nicht, sondern ist höher als das Leben“<sup>2</sup>; ähnliche Wendungen finden sich häufig. So bleibt die vollkommene Transzendenz; wir können wohl sagen, was es nicht ist, nicht aber, was es ist!<sup>3</sup>

Das wird auch nicht etwa anders bei dem christlichen Neuplatoniker Dionysius<sup>4</sup>. Freilich könnte es scheinen, als sei bei ihm ein Versuch gemacht, die Transzendenz der Gottheit zu mildern oder zu durchbrechen, und sei dies der Sinn seiner Hierarchienlehre. Aber weit entfernt, größere Nähe und Weltzugewandtheit Gottes zu vermitteln, bringt sie vielmehr seine um so fremdere Erhabenheit zum Ausdruck, — so wenig das spanische Hofzeremoniell Erleichterung des Verkehrs mit dem König und seine engere Verbindung mit dem Volke bewirken sollte. Die Entfernung des Göttlichen von der Welt ist nicht verringert, sondern wird — nach der Art dieser Schriften — eher gesteigert und übertrieben. „Wir kennen nicht die überwesentliche, unerkannte und unaussprechliche Unbegrenztheit der Gottheit“; „die urgöttliche Herrlichkeit ist überwesentlich über alles entrückt und erhaben“; „die überursprüngliche, auch über sie alle (die Engel) in überunaussprechlicher Weise entrückte Spitze“<sup>5</sup>: das alles kann nur dienen, das Gesagte zu bestätigen.

<sup>1</sup> VI 7<sub>40</sub> Bd. II S. 412 Z. 32 μεταβαίνων τοίνυν τις ἀπὸ ταύτης τῆς οὐσίας καὶ νοήσεως οὔτε ἐπὶ οὐσίαν ἤξει οὔτε ἐπὶ νόσιν, ἀλλ’ ἐπέκεινα ἤξει οὐσίας καὶ νοήσεως ἐπὶ τι θαυμαστόν, ὃ μῆτε ἔχει ἐν αὐτῇ οὐσίαν μῆτε νόσιν.

<sup>2</sup> VI 7<sub>35</sub> Bd. II S. 408 Z. 12 οὐδὲ φυγὴ τοίνυν, ὅτι μὴδὲ ζῆ ἔκεινο. ἀλλὰ ὑπὲρ τὸ ζῆν, οὐδὲ νοῦς, ὅτι μὴδὲ νοεῖ.

<sup>3</sup> V 3<sub>14</sub> Bd. II S. 173 Z. 6 καὶ γὰρ λέγομεν, ὃ μὴ ἐστίν· ὃ δὲ ἐστίν, οὐ λέγομεν· ἔχειν δὲ οὐ κωλύμεθα, κἂν μὴ λέγομεν. (Parallele mit Gottbegeisterten und Besessenen.)

<sup>4</sup> Im Anschluß an Proklus und im Verfolg einer schon früh im Neuplatonismus einsetzenden Neigung, die auf ein systematisches Einordnen benannter Zwischenglieder zwischen Gottheit und Welt ausgeht. Man wird freilich urteilen müssen, daß bei Dionysios noch ein besonderes Interesse für Feierlichkeit hinzukommt; er hat etwas von einem Zeremonienmeister.

<sup>5</sup> cael hier. II<sub>3</sub> ἀγνοοῦμεν δὲ τὴν ὑπερούσιον αὐτῆς καὶ ἀνόητον καὶ ἄρρητον ἀοριστίαν. XII<sub>3</sub> τῆς θεαρχικῆς κυριότητος ὑπερουσίως ἀπάντων ἐξηρημένης τε καὶ ὑπεριθρυμένης. XIII<sub>4</sub> τὴν ἀπάντων καὶ αὐτῶν ὑπεραρρήτως ἐξηρημένην ὑπεράρχιον ἀκρότητα.



Wie stellt sich Erigenas Gotteslehre daneben dar? Man hat sich seit Ritschl vielfach daran gewöhnt, von dem „dionysischen Gottesbegriff“ der Mystik zu reden, d. h. der durch Dionysius Areopagita vermittelten Gottesvorstellung des Neuplatonismus. Ist nun der, der sie der lateinischen Mystik erst zugeleitet hat, Erigena selber ein Verkünder dieses Gottesgedankens? Wenn man Erigenas Gottesbild nachzuzeichnen unternimmt, so ist das eine von vornherein herauszuheben: auch diese Gedankenwelt, nicht minder als die Plotins und seiner Schüler, ist gottbezogen in dem Sinne, daß es von dem Gottesgedanken unabhängige Stücke darin nicht gibt. Gott ist der Mittelpunkt, dem alle sonstigen Gedankenführungen stets zustreben; zeigt doch schon die äußere Anordnung die Gottbezogenheit dieses Systems<sup>1</sup>. Stimmt Erigena darin mit dem Neuplatonismus überein, so treten, wenn es inhaltlich die beiden Anschauungen zu bestimmen gilt, sogleich Unterschiede hervor. Zwar begegnen uns bei Erigena neuplatonische Wendungen in nicht geringer Zahl. Von der Bedeutung der kataphatischen Theologie, von der Unerkennbarkeit Gottes, von seiner Einheit hören wir in Ausdrücken, die ihre Herkunft aus den dionysischen Schriften sofort verraten, und Erigena selbst fühlte sich ja als treuen Schüler dieses Meisters. Aber das tritt an Umfang wie an Eigenart zurück neben anderem und kann vorerst beiseite gelassen werden; es wird unten noch davon zu reden sein.

Es ist die Seite an Gottes Wesen, wonach Gott die Welt zum Dasein brachte, die Erigena am deutlichsten aufgegangen ist und sein Gottesbild wesentlich bestimmt. So begreift es sich, wenn wir überall bei Erigena Aussagen finden, die auf den Schöpfungsgedanken sich beziehen und ihn nach allen Seiten erläutern. Zwar fehlten ja, wie wir gesehen haben, auch im Neuplatonismus gewisse Hinweise auf das Kausalverhältnis von Welt und Gottheit nicht, aber sie waren doch von ungleich geringerer Bedeutung und stehen überdies an ganz anderer Stelle in dieser Gedankenwelt. Es ist dort so sehr die Vorstellung der Einheit Gottes, die allem anderen voransteht, daß von daher, nicht von irgendeinem anderen Gedanken aus, das Gottesbild des Neuplatonismus vorzugsweise

<sup>1</sup> Bei der Einteilung der 'Natur' in 4 Arten, ist die 1. und 4. Gott, als Anfang und Ende aller Dinge (441 B).

seinen Inhalt erhält. Und das Kausalverhältnis bedeutet seinerseits mehr die selbstverständliche Voraussetzung des Zusammenhanges alles Seins und dessen Bedingtheit durch das Göttliche, wie zugleich auch den Ausschluß aller konkurrierenden Mächte, als eine selbständige Behauptung. Man braucht also nicht einmal, um den Unterschied des neuplatonischen von dem Gottesgedanken Erigenas zu fassen, die absichtsvolle Art des Weltschaffens bei Erigena hervorzuheben<sup>1</sup>, — auch ohne das ist der Unterschied der Gotteslehre dort und hier beträchtlich. Aber allerdings ist damit ein Moment gegeben, das von wesentlicher Bedeutung auch für die übrigen Vorstellungen der Theologie des Iren sein muß.

Wenden wir uns dem Einzelnen zu. Wenn im Neuplatonismus die Indifferenz des Einen der Weltentstehung gegenüber betont wurde, so wird hier im Gegenteil die notwendige Zusammengehörigkeit Gottes mit der Welt hervorgehoben<sup>2</sup>. Was an Gott vor allem Erigenas Blick fesselt, ist Gottes Schöpfertätigkeit. Daß die Dinge ihm ihre Existenz verdanken, das ganze All von Gott geschaffen und bestimmt ist, daran wird man durch Erigena immer wieder gemahnt; stets von neuem fühlt er sich bewogen, davon zu reden. Gott ist die *causa omnium*, keine Bezeichnung wird häufiger angewandt als diese. Aber es geschieht nicht in der Gestalt, wie man in den späteren Gottesbeweisen verfuhr: nicht als erschlossen aus den Wirkungen wird das Dasein einer allem voranliegenden Ursache angenommen. Auch Plotin hatte ausführlich davon gehandelt, wie man zu dem Setzen des Einen käme, hatte die Wege zur gedanklichen Notwendigkeit und zum Erfahrungserweis aufgezeigt; nicht ohne weiteres kommt man mit Gott in Berührung und nicht leicht ist der Weg auf dem man zu ihm gelangt. Solche Spekulationen sind Erigena fremd, kein sichrerer Datum, keine selbstverständlichere Gegebenheit kann er sich denken als Gott. Er empfindet keine Schwierig-

<sup>1</sup> 372 C *est enim omnium creaturarum causa voluntaria et voluntas causativa.*

<sup>2</sup> 639 B *Disc. Deus et universitatem creaturarum condidit, eamque condidisse non est accidens. Mag. Non ergo erat subsistens, antequam universitatem conderet. Nam si esset, conditio sibi rerum accideret. Disc. Deum praecedere universitatem credimus, non tempore, sed ea solum ratione, qua causa omnium ipse intelligitur.*

keiten, Gott sogleich als feste Größe in sein System einzustellen. Gott ist ja überall (*omnia ubique Deum esse* 677 C). Da alles durch ihn nur ist (681 B *totius universitatis essentia est*), so ist er auch in den Dingen (*fit in omnibus et omnia est* 634 A)<sup>1</sup>. Dort hat man ihn aufzusuchen, dort kommt er vielmehr zu uns heran.

In die Art von Erigenas Gottesbild erhalten wir einen Einblick wenn nun die Gründe genannt werden, die Gott zum Schöpfer machten. Weshalb die Welt geschaffen ist, das in erster Linie ist bezeichnend für unseren Philosophen. Gott wollte durch die Schöpfung sein Wesen offenbaren (455 D *Creatio, hoc est in aliquo manifestatio*). Die Welt dient Gott dazu, sich selbst zu erkennen und sich von den vernünftigen Geschöpfen erkennen zu lassen<sup>2</sup>. Und wiederum, Gott schuf die Welt zum Aufzeigen seine Güte. Zum Lob des Schöpfers wurde sie gemacht<sup>3</sup>. Zuletzt ist beides ebendasselbe, denn Erkenntnis ist Lob, und Gottes Wesen, das sich durch die Schöpfung kundgibt, ist Güte. Bonitas ist neben causa die gebräuchlichste Benennung Gottes, oft mit divina natura einfach synonym (633 D *divinae bonitatis ineffabilem diffusionem per omnia a summo usque deorsum*). „Gott ist die höchste und dreifaltige, allein wahre Güte“ (632 D *summa ac trina solaque vera bonitas*). Zwar wenn Erigena Gott „*illud unum ac summum incommutabile per se e tsubstantiale bonum*“ nennt (621 A), das höchste, unveränderliche, substantielle Gute an sich, so scheinen wir damit noch ganz auf neuplatonischem Boden zu stehen. Aber wir sahen, wie es damit bei Plotin stand. Der Willenssphäre gänzlich entnommen, handelte es sich dort bei diesem Wort lediglich um einen Richtungsbegriff. Nur weil es für die anderen erstrebenswert ist, heißt das Göttliche gut. Das *unum incommutabile bonum* ist nicht das *ἐν ἁγαθόν*. Bei Erigena hat die bonitas ihr Wesen im Schaffen und Beschenken aller Kreaturen, in einem Tun. Ist es doch der Wille, den Erigena besonders in Gott hervorhebt; erst in solcher Nachbarschaft wird die „Güte“ recht erkannt. In diesem absichtsvollen Wirken des göttlichen Willens nun

<sup>1</sup> Man kann das häufige *ὑπερούσιος* des Dionysius dem gegenüberstellen.

<sup>2</sup> 454 A. 689 A.

<sup>3</sup> 950 D. 129 C *ad laudem Creatoris . . . eam* (sc. *omnem creaturam et se ipsos* (referre); *super omnia, quae sunt, eum laudare* (diligere)).



kommt man zu dem entscheidenden Unterschied des Gottesbegriffs der beiden Anschauungsweisen. Wohl nimmt Erigena einen Gedanken auf, der seinen griechischen Autoritäten bedeutungsvoll ist; auch er redet von Gottes Unbeweglichkeit, einem *status* Gottes. Aber dieses Ruhen ist hier nichts anderes als die Unwandelbarkeit seines Entschlusses, die Stetigkeit des göttlichen Willens (453 A *status eius . . . eiusdem suae voluntatis incommutabile propositum intelligitur*). Und wenn Erigena uns gleich versichert, nur uneigentlich könne von *motus* in Gott geredet werden, so gilt das nicht minder von der Unbeweglichkeit. Was aber von beiden Erigena das wichtigere ist, zeigt der höchst bemerkenswerte Satz: Gott läuft in alles, und steht auf keine Weise still, sondern erfüllt alles durch dieses sein Laufen (452 C *ipse enim in omnia currit, et nullo modo stat, sed omnia currendo implet*). Trotz seiner Unbeweglichkeit gilt also von Gott, daß er in Bewegung alles durchmißt, um eben dadurch alles ins Sein zu rufen (452 B *movet autem seipsum per omnia, ut sint ea quae a se essentialiter subsistunt; motu enim ipsius omnia fiunt*). Nichts anderes ist Gottes Natur als sein Wille (*feri ergo dicitur in omnibus divina natura, quae nihil aliud est, nisi divina voluntas* 453 D). Ja, schließlich ist der göttliche Wille die einzige Realität (454 A *nihil essentialiter est praeter ipsam (sc. divinam voluntatem)*)! Wie sehr diese Willensseite wesentlich an Erigenas Gottesvorstellung ist, sieht man deutlich, wenn sogar die Begabung des Menschen mit einem Willen damit begründet wird, daß der Mensch von dem Willen, der die Ursache aller Dinge ist, geschaffen wurde nach seinem Bilde<sup>1</sup>. Von daher erhalten alle übrigen Bestimmungen von Gottes Wesen ein anderes Aussehen. Hier ist der Punkt, wo ein Neues in der neuplatonischen theologischen Tradition einsetzt.

Gott ist die Wahrheit (940 D) und das Leben. „O selige Wahrheit“ ruft er aus, „Leben aller Dinge“ (*o beatissima veritas, vita omnium communis* 438 B)! Da Gott das Leben ist, wird er durch sein Gesetz niemand zum Untergang bestimmen<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> 373 B *non enim aliter debuit fieri rationalis vita, nisi voluntaria, cum ab ea voluntate, quae est causa omnium, creata sit ad imaginem et similitudinem sui*.

<sup>2</sup> 438 A *neminem praedestinavit ad interitum, quia vita est*.

Erigena wehrt sich aufs schärfste gegen die Anschauungen einer doppelten Prädestination, wie sie bei dem Mönch Gottschalk ihm entgegentrat. Entscheidende Züge seines Gottesbildes glaubt er durch solche Vorstellungen verletzt. Ist doch Gott die höchste Güte und das höchste Leben, aus dem, in dem und durch das alles lebt (438 B *summam vitam, ex qua et in qua et per quam omnia vivunt*). Aehnliche Sätze finden sich oft. Wahrhaft und unwandelbar ist Gott — nur durch sich selbst bestimmt — Wesenheit, Leben, Weisheit und Kraft (*per seipsam, a seipsa, in seipsa vere et immutabiliter essentia est et vita, et sapientia et virtus* 621 B). Ja, selbst das kann man sagen, daß Gott dem Verlangen des Teufels und der Gottlosen nach Auflösung in das Nichts nicht stattgibt, weil er das Leben ist (931 D). Gott ist Geist (567 B). *Pietas, clementia* werden ihm zugeschrieben (585 C)<sup>1</sup>. Er ist die wahre und substantielle Liebe (*substantialis et verus amor*), will von allen geliebt werden (*vult ab omnibus amari*), alle Liebe lenkt er auf sich (*eum amant, quaecunque amant, sive sciant, quia amant, sive nesciant* 593 B).

Sind wir mit diesem letzten Gedanken wieder auf neuplatonischem Boden angekommen, so gilt das nicht minder von der Schätzung des Aesthetischen bei Erigena. Zwar tragen auch sonst die kirchlichen Anschauungen des 9. Jahrhunderts gelegentlich solche platonische Züge, aber der neuplatonische Einfluß hat sie verstärkt; Erigena hat ihnen mehr Raum gegeben als etwa Hrabanus Maurus. Doch es ist auch hier nicht einfach der genuine Neuplatonismus, den wir vor uns haben. Soviel für Plotin das Schöne bedeutet, bei der Gottheit selbst hat es keinen Platz, Gott ist über die Schönheit erhaben wie über die anderen Prädikate. Gilt das für Erigena nicht, so ist auch im übrigen das ästhetische Moment absichtsvoll in den einheitlichen göttlichen Weltplan eingegliedert, es hat ein Amt in dem großen Weltgeschehen. Die Rückkehr der Dinge zu Gott denkt sich Erigena dadurch vermittelt. Gott führt alles, was von ihm ausging, zu sich zurück, allein durch die Kraft seiner Schönheit (*sicut ergo lapis ille, qui dicitur magnes . . . naturali sua virtute ferrum sibimet propinquans ad se (attrahit) . . . ita rerum omnium causa omnia, quae ex se*

<sup>1</sup> Diese *clementia* äußert sich etwa darin, daß er die Wahrheitsuchenden nicht im Dunklen läßt (650 A).

sunt, ad seipsam reducit, . . . sola suae pulchritudinis virtute 520 B). Alle Dinge werden durch sie angezogen. Im übrigen fehlt bei Erigena eine eigene Theorie des Schönen. Einen selbständigen Rang nimmt das Aesthetische bei ihm nicht ein. Ihm fehlt die künstlerische Art des Platonismus, dem er keineswegs wirklich kongenial ist. Das einzige wovon man reden kann, ist, daß er das Uebernommene leicht umwandelt, um es seinen eigenen Anschauungen nach Möglichkeit anzupassen.

Neben solchen Gottesbezeichnungen, wie sie die aufgeführten darstellen, fehlen andere, die in dem christlichen Gottesbild wesentlich sind, bei ihm fast ganz. Von der göttlichen Gerechtigkeit ist seltener bei ihm die Rede. Von Heiligkeit, Majestät, Erhabenheit hören wir kaum, von nichts, was Gott von uns entfernen könnte. Es ist überaus bezeichnend, daß *bonitas*, *veritas*, *vita* die Haupteigenschaften Gottes sind, die seinen Schöpferwillen inhaltlich erst recht bestimmen. Die drohenden oder ernsten Züge treten den zutraulichen und freundlichen gegenüber in Erigenas Gottesvorstellung zurück<sup>1</sup>.

Größere Bestimmtheit, Mannigfaltigkeit und Helle unterscheiden Erigenas Theologie von der neuplatonischen. Bedeutet doch die Auffassung des Alls als eines Werdens Gottes die stärkste Annäherung des Göttlichen an uns. Es scheint, als wollte Erigena damit ausdrücken, daß Gottes Wesen uns — mindestens unseren höchsten und reinsten Erfahrungen — nicht fremd und enthoben bleiben könne. Das was uns an Gottes Wesen aufleuchtet, dürfen nicht nur Ahnungen und unvollkommene Schatten sein, sondern muß ihm wirklich zugehören. Wenn auch die meisten unserer Gedanken über Gott ihn

---

<sup>1</sup> Vielleicht ist es berechtigt, aus der Tatsache so umständlicher Erörterungen über die Trinität, wie sie Erigena bietet, einen Schluß zu ziehen, der mit den übrigen Feststellungen zusammenstimmt. Man könnte annehmen, daß Erigenas Interesse an der Einheit Gottes, an Gottes Enthobenheit über alle Differenzierung nicht von gleicher Ausschließlichkeit sei wie bei den neuplatonischen Theologen. Gegenüber dem „Ueber-Einen“, an dem keine Sonderung haftet, könnte man hier ein Interesse an Nähe und Verständlichkeit des Göttlichen vermuten. — 572 B *ex argumeto substantialis trinitatis nostrae naturae ad imaginem Dei creatae, summam illam trinitatem, quae Deus est, ejusque veluti proprias in natura condita operationes singulis personis distributas possumus investigare.* — Doch ist hier Zurückhaltung geboten.

nicht erreichen, es muß auch zutreffende und eigentliche Begriffe von ihm geben, die seine Natur bezeichnen, wie sie in Wahrheit ist. Zwar darf man bei diesem pietätvollen Schüler der griechischen Väter keine Theorie über die Adäquatheit unserer Gottesbegriffe erwarten, die Protest erhöhe gegen deren Ansicht. Es ist schon viel, wenn das dionysische Axiom, alle Namen könnten von Gott nur uneigentlich ausgesagt werden, in „fast alle“ abgewandelt ist (*omnia paene sive nominum, sive verborum . . . . proprie de deo dici non posse* 390 B). Aber dem Gedanken des Dionysius, daß auch unsere obersten Aussagen über Gott an Wert von ihren Negationen übertroffen werden, — wenn er ihn auch wiederholt, gibt Erigena keine Folgen. Gott wird, wie er über aller Wesenheit ist, so heißt es bei Johannes, auch in jeder Wesenheit eigentlich erkannt (*quae (divina bonitas) proprie supra omnem essentiam existimatur, proprie quoque in omni essentia cognoscitur* 681 A). Entscheidend ist, daß Erigena in seinen Argumentationen stets so verfährt, als seien unsere Aussagen über Gottes Wesen adäquat. Seine Beweisführung ist nur von solcher Annahme aus zu verstehen. Trotz aller wortreichen Zustimmung zu der Transzendenzlehre seiner Autoritäten ignoriert er diese in seinen eigenen Ausführungen vollständig. Am deutlichsten sieht man das in dem Beweisverfahren, das er in „*de praedestinatione*“ anwendet. Der nicht-symbolische Charakter von *praedestinatio* und *praescientia* ist dabei vorausgesetzt. Denn Erigena setzt aus dem Grunde *praedestinatio* und *praescientia* gleich, um nicht die Einheit Gottes zu gefährden. Gott könne nicht für Sünde und Strafe *praedestiniert* haben, so meint er, weil das die Einheit Gottes bedrohe — indem es nicht nur seiner Güte, sondern auch dem Schöpfungszweck widerspräche. Das alles aber wäre nicht zu befürchten, wenn diese Prädikate nur uneigentlich gebraucht würden. Der Schluß ist zwingend, daß, wie es auch dem Charakter von Erigenas Gotteslehre allein angemessen ist, diese Begriffe Gottes Wesen wirklich bestimmen.

Fragt man, woher Erigena sein Gottesbild entnommen hat, so weist er uns selbst zwar einerseits auf die Analogie mit dem menschlichen Geiste. Die Vorstellung der Trinität ist nach ihm aus den innermenschlichen Relationen zu gewinnen. Erigena schließt sich mit diesen Gedanken an Augustin an,



wie auch, wenn nicht in gleichem Maße, an die griechischen Kirchenväter, vor allem Gregor von Nyssa. Aber daneben weist er uns selbst darauf hin, wo in erster Linie ihm die einzelnen Bestimmungen Gottes entgegengetreten sind. Es ist die Natur, die Welt, aus deren Zustand man auf die Eigenschaften ihres Urhebers schließen kann. Gottes Sein ist zu erkennen aus dem, was ist; seine Weisheit aus dessen Ordnung; sein Leben aus der Bewegung aller Dinge (455 C ipsam tamen esse, ex his quae sunt; et sapientem esse, ex divisionibus eorum in essentias, in genera, in species, differentiasque, numerosque; vivereque eam ex motu omnium stabili et ex statu mobili, rectae mentis contuitu Theologi scrutati sunt). Es ist der Gott, der das All mit seinem Leben erfüllt, von dem Erigena redet, der Gott, der sich in der Natur offenbart, dessen Wesen schaffender Wille, Vernunft und Güte ist.

Mit dem Bisherigen ist dem klaren und eindeutigen Gottesbegriff des Neuplatonismus ein nicht minder einheitlicher gegenübergestellt. Zwar im einzelnen verwandt, im ganzen doch wesentlich verschieden, scheint Erigena der neuplatonischen Theologie eine andere entgegenzuhalten. Doch das Resultat ist noch keineswegs allem Widerspruch enthoben. Neben diesen Aussagen gibt es bei Erigena solche, die, wie oben erwähnt, ihn vielmehr in die nächste Nähe der neuplatonischen Gotteslehre rücken. Zielt die Richtung seines Geistes auf möglichste Annäherung Gottes an uns hin und bezeichnet das die eigentliche Tendenz von Erigenas Lehre, so läuft dem eine Unterströmung entgegen, die gerade die Unerkennbarkeit Gottes und seine unendliche Entfernung von uns behauptet.

„Gott ist unsichtbar und wird es stets bleiben“; „er bleibt unfassbar selbst dem reinsten Geiste“; „auch die Engel sehen ihn nur durch seine Theophanien“; „er ist überwesentlich“: Aussagen völlig anderen Charakters als die besprochenen!

Auf der anderen Seite, wenn bei Erigena Gott hiernach unfasslich ist, scheint gerade das bei den Neuplatonikern nicht der Fall zu sein. Kennen sie doch ein Erfassen Gottes „ohne ein Trennendes“, jenseits aller Bilder, ein Uebergehen in sein Wesen, eine wirkliche Vergottung. Auch dies scheint im Widerspruch mit dem Ausgeführten zu stehen.

Versuchen wir diesen Zwiespalt uns zu erklären, so löst sich der Gegensatz innerhalb der neuplatonischen Lehre leicht

auf. Nur scheinbar widersprechen sich Transzendenz und Erfäßbarkeit Gottes in dieser Anschauung. Denn diese Erfäßbarkeit Gottes ist hier selbst transzendent! Die Gottheit ist nur durch Ekstase zu erreichen, außerhalb der natürlichen Beziehungen und durch Ueberschreiten der Grenzen unserer Natur. Alles Verstehen und Erkennen hört hier auf. Dieses Erfassen ist jenseits aller Denk- oder Willenstätigkeit des Menschen gelegen. Das Göttliche ist dem Menschen nur zugänglich, wenn er aufhört Mensch zu sein, nach Entäußerung nicht nur alles Erkannten und Erkennbaren, sondern auch des Erkennenden selbst, nach dem Aufhören des Ich. Da es nun eine Vorstellung von Gott ganz ohne Beziehungen zu uns nicht geben kann, liegt hier gewiß die größte Erschwerung des Zugangs vor, und eine größere Ferne und Disparatheit von unserer Natur läßt sich kaum denken. Danach ist diese Art von Erfäßbarkeit mit der Transzendenz Gottes ganz vereinbar, und ein Widerspruch zwischen beidem besteht nicht<sup>1</sup>.

Anders verhält es sich bei Erigena. Die hierher gehörenden Aussagen bedürfen einer näheren Betrachtung. Ein Umstand läßt sich von vornherein bemerken, der für die Erklärung uns einen Zugang öffnet. Allen diesen Aussagen nämlich ist gemeinsam, daß sie nicht selbständig auftreten, sondern in andersartigen Zusammenhängen. Sie schließen sich entweder an Zitate an und sind dann als einfache Anlehnung an die griechischen Vorbilder zu verstehen. Oder sie sind verbunden mit Worten, die Gottes Einheit erheben. Oder sie erscheinen in Verbindung mit Bemerkungen über Gott als Schöpfer und Ursache der Welt. Das gilt es näher ins Auge zu fassen.

Gott, der so nah erst schien und der höchsten Menschlichkeit ganz verwandt, ist nun wieder dem Auge der Geschaffenen entrückt und selbst dem reinsten Geiste unerkennbar hoch (*per se ipsum invisibilis et est et erit omni intellectui* 208 B). Was uns vertraut, wie wir selber gewesen, ist nun weit von uns fort

<sup>1</sup> Es bedeutet eine vollkommene Verkehrung des Wesens dieser Mystik, wollte man als den „eigentlichen Ausgangspunkt“ der „religiösen Reihe“ nicht das Eine bezeichnen, sondern den *νοῦς* als den Gottsohn, der — als das eigentliche Sein enthaltend — in gewissem Sinne fester gegründet sei als Gottvater, der jenseits des Seins steht. (HEINEMANN, S. 293.) Grade an der Transzendenz der Gottheit ist dem Neuplatonismus alles gelegen, und diese transzendente Gottheit ist das Ziel, dem er zustrebt!

und waltet verborgen und unerkennbar im Innern unseres Alls. Wie Gott in sich selbst jenseits aller Kreatur von keinem Geist begriffen wird, so lehrt uns Erigena, so ist er auch im verborgensten Innern aller Kreatur die unfäßliche Wesenheit (nam sicut ipse Deus in se ipso ultra omnem creaturam nullo intellectu comprehenditur, ita etiam in secretissimis sinibus creaturae ab eo factae et in eo existentis considerata . . . incomprehensibilis est 443 B). Gott ist mehr als Person und mehr als Substanz (plus enim est quam persona et plus est quam substantia 558 A). Er ist mehr als Wesenheit (superessentialis). Hatte es vorher geheißt, Gott sei die Wesenheit des ganzen Alls (totius universitatis essentia est 681 D), so ist es hier gerade das *ὑπερούσιος* des Dionysius, dem wir begegnen. Sprache, Denken und geistiges Erfassen sind unvollkommen gegenüber dem Sein, Gottes Wesen und Verhältnisse überragen allen Intellekt (omnem siquidem intellectum superant 614 B/C). Auch für die Engel ist er unerkennbar. Ja er weiß von sich selbst nur, daß er ist, nicht was er sei (487 B)<sup>1</sup>.

Geringere Bedeutung haben solche Aeüßerungen Erigenas, wenn sie im Anschluß an Anführungen aus den Schriften seiner griechischen Lehrer erscheinen. Eine Oppositionsstellung seinen Meistern gegenüber dürfen wir ja nicht bei ihm erwarten. Doch ist aus solchen Nachgiebigkeiten gegen die Tradition seine eigene Anschauung nicht zu erkennen. Die Tatsache, daß Erigena ererbtes Gut mitführt, ist gewiß von Interesse, wenn man seine Lehrweise im ganzen sich charakterisieren läßt. Es bezeichnet den Mann, der ja nicht nur darin der Zeit seinen Tribut zollt. Von einer bewußten Emanzipation ist trotz aller Eigenmächtigkeit seines Denkens bei ihm keine Rede. Hier aber kann alles, was von ihm nicht verarbeitet und in die eigenen Anschauungen eingefügt worden, außer Betracht bleiben. Er hat selbst dessen kein Hehl, daß er der Schüler anderer sei, aber er ist doch mehr! Seine Eigentümlichkeit erfaßt man besser, wo er von der Ueberlieferung abweicht, als wo er sich ihr fügt<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Deus itaque nescit se quid est, quia non est quid.

<sup>2</sup> In der Regel freilich werden grade die Sätze, die Erigena von Dionysius übernahm, als Quelle für die Darstellung der Gotteslehre Erigenas behandelt. Vgl. z. B. J. HUBER, Johannes Scotus Erigena, S. 183.

Wir finden nun Äußerungen in der Art, wie sie hier besprochen werden, nicht selten da, wo er die Einheit Gottes preist<sup>1</sup>. Die hohe Bewertung der Einheit gehört zu den wesentlichen Kennzeichen aller mystischen Denkart, und Erigena macht davon keine Ausnahme. Alle Bestimmungen müssen hier aus der Gotteslehre verschwinden, weil jede Aussage über Gottes Wesen es einzuschränken droht. Das ist also nicht weiter auffallend und scheint Erigena hier einfach an die Seite Plotins zu rücken. Aber es läßt sich gerade an diesem Gedanken zeigen, welch verschiedene Inhalte die gleiche Form in sich schließen kann. Denn die „Einheit“ Erigenas ist nicht dieselbe wie die Plotins. Ihrer beider Bestreben, von Gott alle Definitionen fernzuhalten, steigert sich dahin, daß sie, Erigena wie Plotin, Gott selbst ein Bewußtsein von seinem eigenen Wesen absprechen. Das ist beiden gemein. Erst die Begründung, die sie dieser Behauptung voranschicken, zeigt die Verschiedenheit des Ausgangs. Plotin beginnt damit, alle Geteiltheit von Gott auszuschließen. Ein Erstes wird ja deshalb als vorhanden behauptet, weil es etwas geben muß, das über alle Geteiltheit hinausliegt; gerade das ist das entscheidende Motiv. Nicht um eine Ursache zu erhalten, nicht um die Einheitlichkeit der Welt daraus ableiten zu können, nicht um irgendeines anderen Grundes willen erfolgt die Setzung des  $\epsilon\nu$ , sondern um der Geteiltheit zu entgehen, die Vielheit zu überwinden<sup>2</sup>. Das Bewußtsein aber, auch das Bewußtsein seiner selbst, enthält eine solche Vielheit, — mindestens Denkendes und Gedachtes, Subjekt und Objekt des Denkens, mögen beide auch identisch sein. Läßt man also Gott das Selbstbewußtsein, so ist er nicht schlechthin über das Geteilte hinausgehoben, sondern selber darin; mithin kann Gott auch ein Selbstbewußtsein nicht haben<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Vgl. dazu J. HUBER, S. 208.

<sup>2</sup> Schon bei dem, was nur noch sich selbst denkt, bei dem reinen Selbstbewußtsein des  $\nu\omicron\varsigma$ , macht sich dieser Zug bemerklich: es flieht schon mehr das Zwei-Sein ( $\eta\delta\eta\ \phi\epsilon\acute{\upsilon}\gamma\epsilon\iota\ \mu\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\nu\ \tau\acute{o}\ \delta\upsilon\omicron\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ )! „Das Eine“ als Bezeichnung der Gottheit ist aber keineswegs „ein durch und durch dialektischer Begriff“ (F. HEINEMANN, Plotin. Leipzig 1921, S. 253), vielmehr der Ausdruck eines bestimmten religiösen Werturteils.

<sup>3</sup> Man kann bei der ganzen durchaus religiös eingestellten Haltung Plotins die weitestreichenden Schlüsse aus dieser Beobachtung ableiten. Auch an dieser Stelle zeigt sich wieder, wie unmöglich die neuerlich



Gerade das nun, was Plotin aus seiner Gottesvorstellung zuerst und am nachdrücklichsten hinausweist<sup>1</sup>, macht Erigena keinerlei Schwierigkeiten! Er schließt vielmehr: die Erkenntnis eines Gegenstandes setzt ihm Grenzen. Damit, daß Gott erkennt, was er ist, verringert er selbst seine Unendlichkeit. Um seiner Größe willen muß man Gott das Bewußtsein dessen, was er ist, absprechen, aber nur das Was, nicht das Daß des Selbstbewußtseins. Die Tatsache des Selbstbewußtseins als solchen macht Erigena keine Bedenken. Ja, Erigena sorgt selbst dafür, daß über diesen Punkt keine Unklarheit aufkommen könne; er hebt hervor, daß von ihm nicht etwa behauptet werde, daß Gott sich selber nicht kenne<sup>2</sup>. Es ist also viel mehr die Größe und Herrlichkeit Gottes, auf die es ihm ankommt, als seine Bestimmungslosigkeit, wie im Neuplatonismus; mögen auch die gedanklichen Ausprägungen zu-

beliebte Herleitung des Neuplatonismus aus einer so andersgearteten Anschauungsweise, wie der des Poseidonios, ist. In der neuplatonischen Schule selbst war das Empfinden eines neuen Anfangs, der mit Plotin und seinem Lehrer gemacht war, lebendig; vgl. aus dem V. Jhdt. Hierakles, der über Ammonius sagt, daß er „zuerst die Lehre des Plato und Aristoteles in ihrer Reinheit wiederhergestellt habe“ (bei ZELLER S. 503), und der von dem 'heiligen Geschlecht', von Plotin bis Plutarch, behauptet: diese alle stimmen zusammen in der gereinigten Philosophie des Plato! (ebda. Anm. 3). Ist dieses Bewußtsein auch nicht ein Beweis, so entspricht es doch den Tatsachen und darf nicht übersehen werden. — Das Eine selbst aber ist in erster Linie Erfahrungs-Gegebenheit (VI 7<sub>40</sub> Bd. II S. 412 Z. 33 ἡξεῖ . . ἐπὶ τὸ θαυμάσιον; von dem θαῦμα ist noch öfter die Rede), wir wissen von ihm nicht etwa nur durch den Rückschluß von der Wirkung auf die Ursache, wie ZELLER will (S. 537). Wie auch für Plotin selbst die Entdeckung des Einen etwas Hochbedeutsames, Besonderes ist, geht gerade aus der Bezeichnung 'θαῦμα' (z. B. VI 9, τὸ δὲ πρὸ τούτου θαῦμα τὸ ἐν . .) hervor, wenn es nicht ohnedies klar wäre.

<sup>1</sup> V 3<sub>13</sub> Bd. II Z. 172 S. 31 (das Sein ist Vielheit) εἰ δὲ τοῦτο, εἴ τι ἔστιν ἀπλὸς αὐτὸν ἀπάντων, οὐχ ἔξει νόησιν αὐτοῦ· εἰ γὰρ ἔξει, τὸ πολὺ εἶναι ἔξει. οὐτ' οὖν αὐτὸ νοεῖ οὔτε ἐστὶ νόησις αὐτοῦ.

<sup>2</sup> 570 C non enim suades, Deum seipsum ignorare, sed solummodo ignorare, quid sit (vgl. hiezu noch 362 D ipsa divina notio, qua semetipsum Deus intelligit, sapientia proprie vocatur). — CHRISTLIEB, der einfach den neuplatonischen Gottesbegriff bei E. wiederfindet, muß deshalb notwendig hier eine „Hauptlücke im System des E.“ sehen, da der intellectus, der Gott ja hier beigelegt wird, in Wahrheit bei ihm keine Stelle haben soll (S. 203). Freilich findet CHR. anderswo (S. 198) bei E. ein ernstes „Ringeln“, über die Schwächen des areopagitischen Gottesbegriffs hinauszukommen“, aber doch nur ein solches, das „im

sammentreffen<sup>1</sup>. Die „Einheit“ Erigenas ist ein gefüllter Begriff, nicht ein negativer, und nicht sie, erst ihre logischen Folgerungen, bringen Gegensätzliches in seine Theologie.

Noch in einer anderen Verbindung, aber in gleich unselbständiger Rolle erscheinen die „neuplatonischen“ Aussagen über Gott bei Erigena. Der Mystiker, der das Leben in sich und im All als göttlich und als Gottes Offenbarung begreift, muß darum nicht die Demut verlieren, welche die Kreatur vom Schöpfer trennt. Diese Demut ist es, die es Erigena versagt, uns zu nahe dem Schöpfer zu gesellen, und die unserer Endlichkeit Schranken aufrichtet. Wie dürfte das Geschöpf sich unterfangen, zu erkennen und auszusprechen, was des Schöpfers Wesen ist! Alle Güte und Nähe Gottes hindern nicht, daß er unerforschlich fern und hoch bleibt, und seine Art ist allezeit uns fremd. Es können darum hier die negativen Bestimmungen als Ausdruck der Ehrfurcht begriffen werden, die alles Erkennen und alle göltigen Aussagen über den Schöpfer dem Geschöpf verbietet. Die Grenzen zum Pantheismus hin überschreitet Erigena nicht. Die Scheu, die Schranken der Kreatur zu durchbrechen, ist der Gesamthaltung wesentlich. Die überschwengliche Erhebung und Umfassung der Welt verliert nie die Ehrerbietung dem Schöpfer gegenüber, steigert sich vielmehr zu höchstem Lob- und Dankverlangen<sup>2</sup>. Zum Lobe Gottes ist die Welt gemacht und alle Erkenntnis des Menschen soll darauf bezogen werden (129 C)<sup>3</sup>. Je stärker die Einheit und Harmonie des Alls gefühlt wird, um so stärker auch die Hingebung und Unterwerfung. Wie Gott in ähnlich „panentheistischen“ Weltanschauungen nebeneinander als verständlich und unbegreifbar, als nah und fern erscheint, so kann das Nämliche bei Erigena nicht überraschen. Diesen Zwiespalt zu schließen ist ein vergebliches Bemühen,

Grunde erfolglos bleibt, so daß sich E. von der pantheistischen Basis in der Lehre von Gott nicht loszureißen vermag“. Mir scheint das nicht zutreffend.

<sup>1</sup> Das Beispiel zeigt deutlich die Notwendigkeit, auch ganz gleichlautende Aussagen auf ihren Sinn zu prüfen. Man kann eine Lehre wörtlich übernehmen, um dann doch etwas gänzlich Verschiedenes damit zu meinen.

<sup>2</sup> 388 B cui debemus (dem Schöpfer unserer Natur) ineffabiles gratias reddere.

<sup>3</sup> Vgl. u. S. 70 ff.

und Erigena hat auch kaum<sup>1</sup> den Versuch dazu gemacht. Die Erklärungen und Ausgleiche sind eher Feststellungen dieser Differenz als ihre Ueberbrückung. Die Aussagen freilich stehen, nicht nur dem Wortlaut nach, miteinander in Widerspruch. Die Gründe aber, aus denen diese Aeüßerungen stammen, liegen in Erigenas Wesen und fügen sich selbst ohne Mühe mit dem früher Gesagten zusammen. Hervorzuheben ist nur, daß der Nachdruck auf dem erstgenannten Gedanken ruht. Das aber trennt Erigena von der neuplatonischen Mystik.

Ein Mittelglied zwischen den divergierenden Richtungen von Erigenas Theologie bildet die Lehre von den Theophanien, die unten eingehender zu behandeln ist. In ihrer doppelseitigen Gestalt stellen die Theophanien eine wenn auch nicht begriffliche, doch sachliche Verbindung her. Einerseits nämlich bedeutet der Gedanke, daß alles, auch das Letzte und Geringste, göttliches Wesen aufzeige und eine Gotteserscheinung sei, eine Annäherung Gottes an die Welt und seine Hereinbeziehung in unsere unmittelbare Gegenwart. Andererseits aber sind sie Bilder, hinter denen auch der höchsten und reinsten Erkenntnis Gott sich verbirgt und die ihn ebensowohl entfernen, wie sie ihn uns näherten.

Ist nach dem Ausgeführten Erigenas Gotteslehre von der neuplatonischen bei aller Abhängigkeit verschieden, so muß sich das auch in anderem auswirken. Bestätigen sich die Beobachtungen dieses 1. Kapitels, oder widerspricht ihnen das übrige Weltsystem Erigenas? Es ist von größtem Interesse, dieser Frage nachzugehen. Nehmen wir von der Kosmologie den Ausgang.

---

<sup>1</sup> Man könnte an Stellen denken, wie 681 D *proinde divina bonitas super omnia considerata dicitur non esse, et omnino nihil est, in omnibus vero et est et dicitur esse, quoniam totius universitatis essentia est.* Also das Sowohl-Als-auch einer doppelten Betrachtungsweise. — Zu Unrecht hat man mit dem nihil, als das Gott an dieser Stelle bezeichnet wird, den Grundgedanken von Erigenas Theologie ausgesprochen gesehen. Vgl. W. R. INGE, *The philosophy of Plotinos*, 1923, II. p. 107: „John Scotus Erigena, who called the Absolute nihil.“ (Das Buch hat die Absicht, die Gegenwartsbedeutung der monistischen Philosophie Plotins herauszustellen.)

## II.

## KOSMOLOGIE.

Was bedeutet für die neuplatonische Mystik die Welt und das Leben des Menschen in ihr? Wendet man sich, um diese Frage beantwortet zu erhalten, auch nur an Plotin allein, so sieht man sich einer solchen Anzahl widerstreitender Aussagen gegenüber, daß der Versuch nahezu aussichtslos erscheint, klaren Bescheid darüber von ihm zu heischen. Lassen wir einige dieser Aussagen an uns vorüberziehen! Zwei Gruppen von Tatsachen sind es, die wir dabei zu beachten haben.

Die ausgeführteste Theodizee, die das Altertum uns hinterließ, stammt von Plotin (III 2 und 3)<sup>1</sup>. Man ist mehrfach darauf aufmerksam geworden, wie bei den Ausführungen, die von der Schönheit und Harmonie des Alls handeln, Plotins sonst oft spröde und formlose Sprache zu mächtigem Schwung sich errafft, daß herrliche Bilder und Vergleiche in Fülle ihm sich einstellen und das Feuer innerer Anteilnahme ihn belebt (V 1<sub>2</sub> III 2<sub>16</sub>). Plotin hat weiter sich lebhaft für den Vorsehungsglauben eingesetzt. Er hat heftige Worte gefunden gegen die Gnostiker, die die Welt und ihren Urheber herabsetzten (II 9)<sup>2</sup>.

Auf der andern Seite ist wieder Plotin es gewesen, der die Grundbedingung aller Körper und Gestalten, die erste Voraussetzung für die Existenz einer sichtbaren Welt, die Materie, ihrer neutralen Stellung enthob und in ihr das Urböse erblickte. Alles was mit dieser in Verbindung steht, ist durch sie befleckt und verderbt, der ganzen körperlichen Welt haftet nun ein unaustilgbarer Makel an. Die Gottheit, der alles, was ist,

<sup>1</sup> Die Darstellung der neuplatonischen Mystik braucht die Möglichkeit verschiedener Entwicklungsstadien innerhalb der Enneaden nicht zu berücksichtigen und kann deshalb auch von dem letzten Versuch, eine solche Entwicklung in Plotins Denken aufzuweisen, dem von HEINEMANN, absehen. Die von H. als unecht aus den P.schen Schriften ausgeschiedenen kommen ohnedies für uns wenig in Betracht; im übrigen liegt bei dem durchgehend einheitlichen Charakter der neuplatonischen Mystik kaum viel daran, ob eine Ausführung von P. selbst oder erst von einem seiner Schüler herrührt.

<sup>2</sup> Vgl. ZELLER, S. 612 „Die Schrift . . . ist ein merkwürdiger Beweis von der Stärke, welche die hellenische Naturanschauung, trotz aller entgegenstehenden Elemente, auch in ihm noch bewahrt hat.“



das Dasein dankt, ist bei Plotin über alles Sein, ja über alles Denken hinausgestellt, in bis dahin unerhörtem Maße alle Kraft und aller Wert auf sie konzentriert. Der Vereinigung aber mit diesem transzendenten Göttlichen ist das Streben des Menschen geweiht. Es kommt hinzu, daß schließlich noch das praktische Verhalten Plotins in eine Richtung weist, die von Porphyrius und späteren Neuplatonikern zu asketischer Weltabgewandtheit fortgeführt wurde.

Welche der beiden Reihen ist für die religiösen Ziele des Neuplatonismus ausschlaggebend? Mit der erstgenannten bleibt Plotin in der Richtung der Traditionen, an die er sich anschloß; im Zusammenhang der zweiten stehen die Anschauungen, mit denen er eine — wenn auch noch so sehr vorbereitete — neue geistige Bewegung ausgelöst hat!

Nur flüchtig und ohne Anspruch auf sichere Geltung kann die Stellung skizziert werden, die den erstgenannten Daten bei Plotin zukommt. Die Ueberzeugung von der einheitlichen, vernunftdurchwalteten Ordnung der Welt ist eine Grundvoraussetzung aller Mystik. Der Aufstieg zum Einen, den der Neuplatonismus verkündet, muß jederzeit möglich sein und muß auch zu seinem Ziel führen. Ohne den sicheren Glauben aber an die unbeirrbar Gesetzmäßigkeit, die das All durchwaltet, müßte die Gefahr erscheinen, man könnte im Illusionären stecken bleiben. Die Ordnung, um die es sich hier handelt, ist vornehmlich eine solche der geistigen Welt, in die die Seele hineingehört und durch die hin sie sich bewegt. Nun ist der plotinische Vorsehungsglaube frei von allem Persönlichen, überhaupt von allen Gedanken an Fürsorge für einzelne; er bezeichnet eben nichts anderes als die vernünftige Naturordnung<sup>1</sup>. Was an Ordnung, Harmonie und Vernunft in der umgebenden Welt zu erblicken ist, hat im

<sup>1</sup> Oft übernimmt ihn dabei wohl das auch in ihm noch weiterlebende altgriechische Gefühl der Bewunderung für das vernunftdurchwaltete Gefüge des All, die Wohlordnung des Kosmos. Aber man hat auf die Urteile zu achten, die das praktische Verhalten begründen, und die lauten anders. Man darf sich durch das Abweichen nicht weniger Ausführungen nicht in dem Bemerken irre machen lassen, daß in den ganz originalen Teilen auch seiner Metaphysik dieselben Züge hervorleuchten, die seiner Ethik das charakteristische Gepräge verleihen und die dem Streben seines religiösen Verlangens die Ziele weisen. — Vgl. HEINEMANN, S. 294: „Die Vorsehung bedeutet nichts anderes als der Logos.“

übrigen für das Verlangen der Seele nach Bestand und Wesenhaftigkeit besonders den Sinn, das Gedächtnis der verlorenen Heimat in ihr zu erwecken, sie aufzurufen zum Emporsteigen in die verlassenen Sphären. Ist es doch nur Abbild und Abschatten des intelligiblen Reiches, was hier unten uns umschließt, d. h. aber: etwas für das religiöse Bedürfnis des Menschen Unzulängliches<sup>1</sup>. Freilich ist eine Weltflucht nicht in dem Sinn von dem Anhänger dieser Philosophie gefordert, als gebe es keine Beziehung dieser Welt zur oberen. In dem Bild vom Schatten ist doch auch ein nahes Verhältnis der einen zur anderen ausgedrückt: überall sind die Stufen gegeben, auf denen der geistige Anstieg begonnen werden kann. Die Spuren des Intelligiblen, ja des Einen, die allerorts sich dem Blick darstellen, versichern uns stets Dasein und Erreichbarkeit des Höheren, über dessen Artung doch auch wir uns aus der sichtbaren Welt unterrichten können. So ist es das Hineinreichen der intelligiblen Welt, das Wirken von Vernunft und Begriff, was Plotin in seiner Theodizee feiert, — und auch diese Wirksamkeit ist nur mit starken Kautelen von ihm zum Ausdruck gebracht<sup>2</sup>. — Aber wir berühren damit das Problem der Weltentstehung, das dunkelste und widerspruchsvollste des ganzen plotinischen Systems<sup>3</sup>. — Endlich ist auch der Wert der intelligiblen Welt, die der unteren

<sup>1</sup> Vgl. W. v. CHRIST-SCHMID, S. 844: „Der Neuplatonismus ist seinem Wesen nach die Philosophie der Weltabkehr.“ — „Dem ganzen Gebiet der wechselnden Erscheinungswelt, allen sozialen, politischen Problemen, allem Geschichtlichen und Naturwissenschaftlichem wendet er den Rücken zu, und darin liegt der große Unterschied dieser Lehre von sämtlichen griech. Philosophen, die bis zum Ende des 2. Jahrhunderts nach Chr. aufgetreten sind.“

<sup>2</sup> Nach HEINEMANN (S. 226) besteht der Grundgedanke der plotinischen Theodizee darin, „daß nur das sittlich gute wahrhafte Realität habe“, — darin läßt er Plotins ganzes Denken ausklingen. Diese Behauptung läßt sich mit HEINEMANN aus dem Satze Plotins, wonach alles nur lebt, insofern es nach dem Guten strebt, doch nur dann ableiten, wenn man unter dem „Guten“ unsern Begriff des sittlich Guten versteht. Gerade das aber scheint mir nicht möglich. Vgl. o. S. 12.

<sup>3</sup> Vgl. W. v. CHRIST-SCHMID, Geschichte der griechischen Lit. II 2<sup>e</sup> 1924, S. 843: „Es ist im Grund das alte, von Platon offen gelassene Problem von dem Verhältnis des rein Geistigen zur Welt der sinnlichen Erscheinung, an dem diese letzte griechische Philosophie sich aufs Neue, aber ohne wissenschaftlich befriedigenden Erfolg, abarbeitet.“ Ist damit wirklich das Hauptthema der plotinischen Philosophie bezeichnet?

von ihrem Reichtum mitteilte, durchaus kein selbständiger und ihr Besitz nicht ihr eigen gehörig. Was ihr an Bedeutung zukommt, ist ihr von der jenseitigen Gottheit verliehen, auf diese aber konzentriert sich alles, was an letzten Werten vorhanden ist, von ihr nimmt alles Sein und alle Güte und Wirkung den Ausgang.

Die Bedeutung der Welt ist danach für den Neuplatonismus größer als in vielen weltflüchtigen Weltanschauungen und dualistischen Systemen, wie die gnostischen es waren, — geringer aber, innerhalb des Entwicklungsgangs griechischer Denkweise, als auf den früheren Stufen der Fall gewesen. Der Platonismus wirkt nach, die altgriechische Freude an Harmonie und Schönheit des Alls, aber die Richtung Plotins geht deutlich davon fort. Stellt man ihn zusammen mit seinen Lehrmeistern, so wird man nicht umhin können, dieser — der zweitgenannten — Linie mehr Wichtigkeit für die neuplatonische Mystik zuzumessen, als der anderen. Die Gedankengänge freilich, die polemisch orientiert sind (wie etwa II 9), lassen naturgemäß die negativen Momente zurücktreten. Den Gnostikern gegenüber wacht Plotin eifersüchtig darüber, daß die Verbindung der Welt mit dem Göttlichen nicht zerrissen werde; er kann nicht dulden, daß die Welt unabhängig von der Gottheit, von eigenständigen Kräften beherrscht sein soll, — und so erklärt sich sein Verhalten in diesem Kampfe leicht.

Die spezifisch neuplatonische Welteinstellung aber gilt es nun näher ins Auge zu fassen. Hier trifft man auf die treibenden Kräfte dieser Mystik<sup>1</sup>. Sind die Farben zu dunkel, mit denen das Bild gemalt ist, zu einseitig die weltabgewandten Sätze herausgehoben, sie sind es doch, die die praktischen Weisungen Plotins begründen, sie zeigen die Ausgangspunkte dieser Mystik.

<sup>1</sup> HEINEMANN (S. 295) bezeichnet mit Recht als die Lehre des Neuplatonismus, der Mensch solle losgelöst werden vom Bösen, fährt dann aber fort: „trotzdem das Böse eigentlich keine reale Existenz hat, trotzdem die Schönheit dieser Welt in glühenden Farben geschildert wird“. Damit sind offenbar zwei Gedanken zusammengesprochen, die sich ausschließen, und die Schwierigkeit wird auch nicht gelöst durch die Wiederholung: „Während sonst das Leiden der Welt die Grundlage einer Erlösungslehre zu bilden pflegt, ist hier ein Optimismus der Ausgangspunkt.“ Wo ein Verlangen nach Erlösung vorhanden ist, muß trotz allem Optimismus eine andere Art der Weltbeurteilung vorwalten, und zwar eine, die eben nicht Bewunderung ist!

Das irdische Geschehen und die Welt, in die wir hineingeboren sind, als einen Strom anzusehen, ist ein der Mystik nicht allein angehöriger Gedanke. Der Eindruck, den das nur in der Veränderung sich erhaltende Leben auf den menschlichen Geist macht, scheint auch sonst oft der einer unaufhörlichen Bewegung, eines ständigen Werdens zu sein. So ist die Verwendung dieses Gedankens im Neuplatonismus wie bei Erigena nicht auffallend. Von Interesse ist erst das Urteil, das mit diesem Eindruck sich verbindet. Dem Neuplatonismus ist das Werden an sich ein Wertfremdes, das ihm nach Fortgang und Beginn ins Unbestimmte entschwindet, ohne daß er sich zu seiner Bewältigung noch aufgefordert fühlte. Die beiden Enden der Zeit bleiben im Dunklen verborgen. „Ewigkeit“ der Welt ist Ausdruck dafür, daß man sich keine Aenderung vorstellen kann. Nurmehr um die Aufwärtsbewegung des eigenen Selbst kann der griechische Mystiker sich kümmern, nicht um die des gesamten Geschehens: flüchtiger Schatten und Bilder des Intelligiblen auf dem unaufhörlich sich vorbeiwälzenden Strom der Materie, der anfangs- und endlos ständig so weiter fließt. Ein Zweck ist nur noch für die einzelne Seele mit diesem irdischen Geschehen zu verbinden; sie ist zur Läuterung und Klärung hier hinein verbannt und muß sich die Rückkehr erringen. — Diese Sätze bedürfen der näheren Begründung.

Plotin trennt die Welt von Gott<sup>1</sup>. Das Eine ist nicht in der Entfaltung, sondern Prinzip der Entfaltung. „Wenn jemand meinte, es wäre das Eine und das All, so wird jenes doch wohl ein jedes Einzelne von allem sein oder das Ganze zusammen. Ist es nun alles zusammen als eine Vereinigung, so wird es später sein als das All; ist es aber früher als das All, so wird etwas anderes das All, etwas anderes als das All es selbst sein; ist es aber zugleich es selbst und das All, so wird es nicht Prinzip sein. Es muß aber selbst Prinzip und vor dem All sein, damit nach ihm das All sei“ (III 8<sub>9</sub>). Das Interesse Plotins geht nicht darauf, Gott und Welt zusammenzuführen, sondern sie auseinander zu halten. Infolge dieser Tendenz gehört der Ursprung der Welt zu dem Un-

---

<sup>1</sup> Ebda. S. 843: „Der Dualismus wird noch verstärkt, indem der Abstand zwischen Gott und Welt vergrößert wird.“



sichersten in Plotins Gedankenkreis<sup>1</sup>. Am Ende ist ein Grund für ihr Entstehen nicht recht ersichtlich, „das Bedürfnis ist schlechthin unklar“. An ein Geschaffensein der Welt ist ja im Neuplatonismus nicht zu denken<sup>2</sup>. Sie ist entstanden nicht nach vernünftiger Ueberlegung (οὐ λογισμῷ τοῦ δεῖν γενέσθαι III 2, Bd. I S. 172 Z. 3), sondern weil eine zweite Natur nötig war (ἀλλὰ φύσεως δευτέρας ἀνάγκη). Nach Zweck und Warum darf nicht gefragt werden (II 9<sub>s</sub>)<sup>3</sup>. Ein Zweck ist nur für die einzelne Seele mit dem Weltganzen verbunden: Läuterungs- und Strafort! Daß sie hier unten weilen muß, geht auf ein Verschulden zurück. Im übrigen ist von einem Gesamtzweck des Alls nichts zu entdecken, ebensowenig wie von einem Ziel, dem dies ganze Geschehen zueilt. Ewigkeit bedeutet unaufhörliches Fortdauern und zeitlosen Anfang, nicht göttliche Wesensart. „Man darf keinen zeitlichen Anfang dessen annehmen, was ewig ist“ (II 9<sub>s</sub>).

Das Geschehen ist Unruhe<sup>4</sup> und Vielheit. Die Einheit ist in die Transzendenz gerettet, von der Einheitlichkeit des Ab- laufs weiß der Neuplatonismus nichts. Das Werden ist unlösbar verbunden mit Niedrigkeit und Schlechtem. Vom Werden aus ist man ja gerade erst auf den Gedanken einer Materie gekommen, mit der das Böse zusammengehört. Der Neuplatoniker hat ein tiefes Empfinden von der ständigen Unruhe und Be-

<sup>1</sup> Die Abwehr eines zeitlichen Anfangs der Welt gehört zu den festesten Traditionen der neuplatonischen Schule; wie Plotin, so beschäftigen sich auch Porphyrius und Jamblich mit dieser Frage, noch Proklus hat sich in eigener Schrift damit auseinandergesetzt. Für Plotin vgl. II 1, 1—4, III 2, 1.

<sup>2</sup> Vgl. dazu auch die Bemerkungen ZELLERS S. 553. ZELLER weist mit Recht auf den Widerspruch hin, der in der Annahme einer Ursache liegt. „die wesentlich außerhalb ihrer Wirkung ist und derselben zur Vollständigkeit ihres Seins nicht bedarf, ja von der geradezu gesagt wird, das Ursächliche komme nicht ihr zu, sondern es liege nur in dem Verhältnis des Gewirkten zu ihr.“ Dieser Zwiespalt wird mit Bildern, wie den von der Quelle und dem Licht verdeckt, aber nicht gebessert. Man kann an den Schwierigkeiten, die Plotin auf sich nimmt, ermessen, welche Bedeutung dem Gedanken einer absoluten Transzendenz des Göttlichen in diesem System zukommt, er steht allem Bedürfnis nach Vorstellbarkeit und Folgerichtigkeit voran.

<sup>3</sup> Bd. I S. 142 Z. 6 τὸ δὲ διὰ τί ἐποίησε (sc. die Seele) κόσμον ταῦτον τῇ διὰ τί ἔστι ψυχὴ καὶ διὰ τί ὁ δημιουργὸς ἐποίησεν.

<sup>4</sup> Vgl. z. B. Proklus, An die Musen, 14, wo er von dem „Lärm des verwirrenden Entstehens“ spricht (ἐξ ὁμάδοιο πολυπλάγκτοις γενέθλης).

wegung des Umgebenden, in dem es keine Beharrung gibt. Nichts steht stille, sondern das scheinbar Stillstehende hat nur eine langsamere Bewegung. (οὐδενὸς ἐστηκότος, ἀλλὰ τοῦ φαινομένου ἐστάναι σχολαιοτέρᾳ τῇ κινήσει χρωμένου VI 3<sub>27</sub>). Das Universum ist im Fluß und nimmt Veränderungen aller Art an und ist überallhin auseinandergezogen, daß man es Werden, aber nicht „Wesenheit“ nennen sollte (ὃ δὲ γένεσιν ἂν προσήκοι ὀνομάζειν, ἀλλ' οὐκ οὐσίαν VI 5<sub>2</sub>). Die Dinge sind Schatten und wesenlose Bilder des Intelligibeln, wie die Gegenstände am Ufer ein trügerisches Leben auf die vorüberziehenden Wellen spiegeln. „Sie erscheinen, weil sie aus der intelligiblen Welt stammen, ihr Erscheinen ist ein erlogenes, weil das, worin sie erscheinen, nicht ist“ (III 6<sub>17</sub>)<sup>1</sup>; „wie im Bilde des Menschen vieles fehlt und gerade die Hauptsache, das Leben, so ist auch in der sichtbaren Welt das Sein ein Schatten des Seins, des vornehmlichen Seins beraubt, was in dem Urbilde Leben war“ (VI 2<sub>7</sub>)<sup>2</sup>. In diese Vergänglichkeit ist die Seele hineingezogen, niedergestiegen in das Werden (καταγωγὸς ἐπὶ τὴν γένεσιν Iambl. 2, 6). Schlecht geworden ist sie, weil sie nicht nach dem Sein, sondern nach dem Werden blickte, dessen Prinzip die Natur der Materie ist, die so schlecht ist, daß sie auch das noch nicht in ihr Befindliche, sondern bloß nach ihr Hinblickende mit dem ihr eigenen Bösen erfüllt (I 8<sub>4</sub>). Daß die Seele überhaupt hier weilt, ist Folge eines Mangels an ihr; „sie würde nicht in den Körper gekommen sein, wenn sie nicht eine große Anlage zu Leidenschaften gehabt hätte“ (οὐ γὰρ ἂν ἔλθοι εἰς σῶμα μὴ μέγα τι παθητικὸν ἔχουσα II 3<sub>10</sub>).

Nun ist sie in Gefangenschaft und krank (veluti in carcere. Proklus, de prov. 167, 5). Sie ist „in den Banden des Körpers“ (I 6<sub>5</sub>), und die Natur der Körper ist böse (I 8<sub>4</sub>) ungreifbar

<sup>1</sup> Bd. II S. 241 Z. 4 καὶ φαίνεται μὲν, ὅτι ἐκεῖθεν, ψεύδεται δὲ, ὅτι οὐκ ἔστι τὸ ἐν ᾧ φαίνεται. III 6, Bd. I S. 230 Z. 17 εἰδῶλα γὰρ καὶ τὰ ἐν τῇ ὕλῃ καὶ αὕτη ἔτι μᾶλλον ἀπαθέςτερον ἢ τὰ κάτωπρτα. III 6, S. 228 Z. 21 διὸ πᾶν ὃ ἂν ἐπαγγέλλεται (durch die Materie) ψεύδεται κἂν μέγα φαντασθῇ, μικρόν ἐστι, κἂν μᾶλλον, ἥττον ἐστι καὶ τὸ ὄν αὐτοῦ ἐν φαντάσει οὐκ ὄν ἔστιν, οἷον παίγνιον φεῦγον· ὅθεν καὶ τὰ ἐν αὐτῇ ἐγγίγνεσθαι δοκοῦντα παίγνια, εἰδῶλα ἐν εἰδῶλῳ ἀτεχνῶς, ὡς ἐν κατόπτρῳ τὸ ἀλλαχοῦ ἰδρυμένον, ἀλλαχοῦ φανταζόμενον.

<sup>2</sup> Bd. II S. 269 Z. 13 ὡς γὰρ ἐν τῇ εἰκόνι τοῦ ἀνθρώπου πολλὰ ἐλλείπει καὶ μάλιστα τὸ κύριον, ἡ ζωὴ, οὕτως καὶ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς τὸ εἶναι σκιά τοῦ εἶναι ἀφηρημένον τοῦ μάλιστα εἶναι, ὃ ἐν τῇ ἀρχετύπῳ ἦν ζωή.

und ohne Bestand (τοῦ (sc. σώματος) ἐκ φύσεως οὐκ αὐτὸν φεύγοντος ἐξουτό VI 5<sup>10</sup>): „die bewegliche und fließende Natur des Körpers ist der Grund des Vergessens, aber nicht der Erinnerung, daher unter dem Strom der Lethe wohl auch diese (körperliche Natur) verstanden werden kann“ (IV 3<sup>26</sup>). Und auch die Schönheit der Dinge weist über sich hinaus; aus dem Vergänglichem und Wesenlosen drängt die Seele hinaus zu dem Ewigen und Ersten. „Im Anblick der irdischen Schönheit schöpft sie (die Seele) Verdacht dagegen, weil sie jene in Fleisch und Blut sieht, besudelt durch ihre dermalige Behausung, durch räumliche Größen auseinandergezogen und nicht Schönheit an und für sich. — Denn jene (wahre Schönheit) kann es nicht auf sich genommen haben, in den Schmutz der Körper hinabzusteigen, sich selbst zu besudeln und unscheinbar zu machen; wenn sie (die Seele) die schönen Dinge aber in beständigem Fluß vorbeifließen sieht, dann erkennt sie schon vollends, daß sie von anderswoher haben, was an ihnen haften blieb“ (VI 7<sup>31</sup>)<sup>1</sup>.

So verlangt die „umgetriebene“ Seele (ψυχὴν παναλίμωνα Proklus, An die Musen) aus der Schmach (ἀπὸ αἰσχρῶς An die lykische Aphrodite 14) und dem „blutgetränkten Leben“ (τοῦ αἱμορότου τῆδε βίου Porph., vita Plotini 23) hier unten sich loszumachen. „Bittere Woge“ (πικρὸν κύμα ebda.), „elenderfüllter Weg“ (πολύμοχθον ἐμὴν — πορείην Prokl., An Aphrodite 19) wird das Leben genannt. Von den „Bleigewichten des Werdens“ (Marinos, Proklos 18) muß man sich befreien und hinaufsteigen aus dem Werden zu dem Einen (ἀνέναι ἀπὸ γενέσεως εἰς τὸ ἓν Proklus, institutio 206). „Da das Böse hienieden ist und um diesen Ort wandelt mit Notwendigkeit, die Seele aber das Böse fliehen will, so fliehe sie von hier“ (ἐπειδὴ τὰ κακὰ ἐνταῦθα καὶ τόνδε τὸν τόπον περιπολεῖ ἐξ ἀνάγκης, βούλεται δὲ ἡ ψυχὴ φεύγειν τὰ κακὰ, φευκτέον ἐνταῦθεν I 2<sup>1</sup>). ἀπαλλαγὴ γενέσεως, sich loszumachen vom Werden wird immer wieder angeraten (Iambl. 1, 11—12, 5, 6). Man muß sich aufschwingen über „die Wolken und den Nebel hier unten“ (V 9<sup>1</sup>), „verachtend herabsehen auf diese irdischen Dinge“. Die Seele steige empor, alle Kräfte, die das Werden bewirken, von sich abstreifend (ἀναίσι δὲ ἀποσκευασαμένη πάσας τὰς γενεσιουργοὺς δυνάμεις Prokl. institutio 209). So kann Marinos von Proklos rühmen,

<sup>1</sup> Bd. II S. 403 Z. 11 ἔτι δὲ καὶ παραρρέοντα ἴδῃ, ἥδη πανταλῶς γινώσκει, ὅτι ἄλλοθεν ἔχει ὃ ἦν αὐτοῖς ἐπιθέον.

fast ganz habe er den Körper abgelegt. (ἀφέστατο σχεδὸν τοῦ σώματος 21). Einen eigentümlich krassen Ausdruck kann diese Gesinnung gelegentlich sich geben, wenn es gilt, konkrete Lebensregeln zu gewinnen. Porphyrius tadelt die unmäßige Lebensgier der Menge; der Genuß von Fleisch sei auf diese Sucht zurückzuführen (ἡ τοῦ ζῆν ἅπληστος ὀρεξις . . . οὕτως οὐδ' αὐτὸ ἐπὶ πλεόν προθήσει οὐδὲ τὸν χρόνον ὡς προσθήσοντα αὐτῷ μείζον ἀγαθόν, de abst. I 54). Er gibt zu, reichliche und kräftige Nahrung möge der Gesundheit förderlich sein; es gilt aber gerade, den Körper zu schwächen; denn zugleich mit der Gesundheit verlieren wir die Ketten, die uns gefangen halten. Vermehrte Gesundheit kann nur eine Verstärkung unserer Fesseln bedeuten (τὸν δὲ δεσμὸν παχύνει 55) <sup>1</sup>! — Die Anschauungen des Makarios unterscheiden sich in wesentlichen Stücken vom Neuplatonismus. Seine Vorstellungswelt ist in weitem Abstand entfernt von Grundgedanken dieser philosophischen Mystik. In diesem Punkte aber kommt er mit ihnen überein. Nicht anders als dem Neuplatonismus bedeutet ihm die Welt „Fessel“ und „Gefängnis“ (δεσμὸς κόσμου 4, 6; γήϊνος δεσμὸς 5, 6; φυλακὴ τοῦ σκότους 49, 3).

Stellt man diesen Ausführungen die Welt-Lehre Erigenas gegenüber, so fällt sogleich auf, wie sehr er den Zusammenhang Gottes mit der Welt betont <sup>2</sup>. Si quidem ex fonte totum flumen principaliter manat, et per ejus alveum aqua, quae primo surgit in fonte, in quaramcunque longitudinem protendatur, semper ac sine ulla intermissione defunditur. Sic divina bonitas, et essentia, et vita, et sapientia, et omnia, quae in fonte omnium sunt, primo in primordiales causas defluunt, et eas esse faciunt, deinde per primordiales causas in earum effectus ineffabili modo per convenientes sibi universitatis ordines

<sup>1</sup> Vgl. dazu die etwas melancholischen Betrachtungen Augustins de civ. dei XVII 10: vom Augenblicke der Geburt an beginnt man sich dem Tode zu nähern; so ist man im Tode, sobald man anfängt, in diesem Leibe zu sein. Das irdische Leben hat seinen Schauplatz „in diesem mehr sterbenden als lebenden Leibe“.

<sup>2</sup> Der Zusammenhang mit Gott als Ausgang und Ziel des Geschehens wird überall zum Bewußtsein gebracht. Vgl. dazu A. SCHNEIDER, Die Erkenntnislehre des Johannes Eriugena, II Teil, 1923, S. 72: Das durch den inneren Sinn Aufgefaßte und durch die Vernunft in den primae causae Erschaute wird auf Gott zurückgeführt. — Das gilt ebenso von allen übrigen Stücken der geistigen Welt Erigenas.



decurrunt, per superiora semper ad inferiora defluentia, iterumque per secretissimos naturae poros occultissimo meatu ad fontem suum redeunt. Inde enim est omne bonum, omnis essentia, omnis vita, omnis sensus, omnis ratio, omnis sapientia, omne genus, omnis species, omnis pulchritudo, omnis ordo, omnis unitas, omnis aequalitas, omnis differentia, omnis locus, omne tempus, et omne quod est, et omne quod non est, et omne quod intelligitur, et omne quod sentitur, et omne quod superat sensum et intellectum. Summae siquidem ac trinae soliusque verae bonitatis in seipsa immutabilis motus et simplex multiplicatio et inexhausta a seipsa, in seipsa, ad seipsam diffusio causa omnium, immo omnia est (632 B—D). Alles stammt von Gott; er ist die Quelle, aus der alle Dinge hervorgehen<sup>1</sup>. Der gehobene Ausdruck, der Schwung der Rede, der jedesmal von neuem sich bemerkbar läßt, wo Erigena diese Gedanken berührt, deuten schon ihrerseits darauf hin, welche ungemeine Wichtigkeit dem allen zukommt; wir nähern uns den Bezirken, die — mit Feierlichkeit umhegt — die entscheidenden Stücke dieses Systems in sich schließen. — Dabei ist bei Erigena trotz des Bildes von der Quelle, das ja auch Plotin ständig verwendet, die Weltentstehung nicht wie im Neuplatonismus eine Art bewußtloser Notwendigkeit, ein für die Gottheit selbst unwesentliches Ueberfließen der eigenen Fülle, gleichsam eine zufällige Bildung, sondern — zu fest umrissenen Zwecken bestimmt — durchaus eine Willensleistung ihres Urhebers.

Wie sein Ursprung so ist auch der Zweck des Alls. Die Welt ist geschaffen, Gottes Wesen zu offenbaren. Ist doch die ganze sichtbare und unsichtbare Natur Gotteserscheinung. Um der eigenen Erkenntnis willen, und damit er auch von uns erfaßt werde, erschuf Gott das All. Der Erkenntnis wegen ließ er die ersten Ursachen in ihre Wirkungen ausgehen<sup>2</sup>, diese sichtbare Welt entstehen. Und es ist die Erfahrung seiner Güte, die dabei bezweckt ist. Wenn es hieß, aus dem Zustand der Welt erschließe man die Eigenschaften ihrer Ursache (455 C), und wenn als diese Eigenschaften vor allem vita, bonitas, pul-

<sup>1</sup> 556 B universalis omnium fons; 555 A fons, ex quo omnia, quae in caelo et in terra sunt, profluunt.

<sup>2</sup> 555 C die göttliche Güte bewirkte, daß die ersten Ursachen in cognitionis facultatem hervorgingen.

chritudo erscheinen, so weisen diese Prädikate zurück auf Erigenas Weltauffassung: auch die Welt trägt solche hellen Farben; sind doch von ihr die Bezeichnungen Gottes hergenommen! Das gleiche Urteil liegt der bemerkenswerten Aussage zugrunde, als sei ein Anlaß für Gottes Schöpfertätigkeit: daß er nicht neidisch erscheine. So sind es schließlich Lob und Preis der göttlichen Güte, die als eigentlicher Zweck der Erschaffung des Alls bezeichnet werden!

Erkenntnis Gottes und Preis seiner Güte als Sinn der gesamten Weltentwicklung ist ein dem Charakter der neuplatonischen Mystik jedenfalls durchaus unangemessener Gedanke. — Das Wesen der Dinge ist nach Erigena nicht verschieden von Gott, sondern er selbst (681 A, 683 C). Die Natur der Dinge ist nichts anderes als das Verbum dei (685 B, 289 C). Gott ist Anfang, Mitte und Ende (688 B), das mittlere Stadium Gottes ist die Welt (689 A). Gott hat sich selbst geschaffen (Deus igitur seipsum fecit 674 A); alles ist Gott<sup>1</sup> (omnia ubique Deum esse 677 C)! An eine Gleichsetzung Gottes und der Welt denkt Erigena trotzdem keineswegs. Mit einer überschwänglichen Redeweise haben wir es hier zu tun, nicht mit korrektem Ausdruck seiner Gedanken. Scheint doch ein solcher fast unmöglich in diesen Zusammenhängen; die Sprache reicht nicht aus, diese höchste Annäherung des Alls an Gott von der völligen Identifizierung beider klar auseinanderzuhalten<sup>2</sup>. Aber Erigena tadelt die Weltweisen, daß sie den Urheber der Kreatur nicht genug jenseits von ihr suchen; da sie doch aus der Schöpfung den Schöpfer erkennen müßten (cum creatorem ex creatura deberent invenire 724 A).

<sup>1</sup> Es zeigt sich auch an anderer Stelle, daß eine vielfach überschwängliche Ausdrucksweise Erigena gelegentlich der Gefahr des Pantheismus verfallen scheinen läßt, wie man denn auch nicht selten sein System als Pantheismus charakterisiert liest; er selbst bemüht sich doch häufig dieser Gefahr auszuweichen. Von Pantheismus im strengen Sinn kann bei ihm nicht im Ernst die Rede sein.

<sup>2</sup> Pantheistische Denkweise hat man freilich sehr häufig bei ihm zu finden gemeint. Vgl. z. B. M. MANITIUS, *Gesch. d. lat. Literatur des M.-Alters* Bd. I, 1911, S. 328: „Allerdings gehört diese Zweiteilung (Schöpfer und Geschöpf) der subjektiven Betrachtung, während objektiv die Natur nur eine Form besitzt und Schöpfer und Geschöpf zusammenfallen. Nur das Absolute existiert. So gibt sich Johannes deutlich als Bekenner des Pantheismus.“ Das widerspricht durchaus dem Tatbestand.

Mit der Göttlichkeit des Alls ist seine *Ewigkeit* gegeben. Nicht nur die ersten Ursachen, die *primae causae*, auch deren Wirkungen, diese sichtbare Welt ist ewig<sup>1</sup>. „Wer kann an der Ewigkeit alles Geschaffenen in Gott zweifeln, da man erkennen muß, es sei nicht nur geschaffen und ewig, sondern Gott“?<sup>2</sup> Keine Wesenheit ist geschaffen von der göttlichen Güte, die nicht ewig und unwandelbar besteht (903 C). Damit aber kommen wir an den Kernpunkt des ganzen Systems. Es gibt keine höhere Frage, als die, wie alles zugleich ewig und geschaffen ist (*hac enim quaestione nullam altiore inquisitoribus veritatis quaerendam esse arbitror* 638 C). Daß die Welt geschaffen sei, wissen wir durch die hl. Schrift. Daß sie aber ewig ist, das ist die großartige Erkenntnis, deren nur wenige reine Geister fähig sind (*quod adhuc vix a sapientibus animis potest ad purum dignosci* 689 C; *paucissimorum namque, terrenis cogitationibus penitus remotorum, virtute et scientia purgatorum est, Deum in his visibilibus creaturis cognoscere. ebda.*). Große Voraussetzungen an Weisheit und Tugend sind für sie erforderlich. Erigena ist sich der Bedeutung dieser Erkenntnis vollauf bewußt. Er wird nicht müde sie hervorzuheben. Unter allem was seine umfangreiche Schrift enthält, ist dies ihm das wichtigste. Die Ewigkeit der Welt in Gott, nicht bloß ihrer Ideen, sondern auch des durch diese Bewirkten, eben dieser Welt, ist die Entdeckung, die er mit Stolz und glücklichem Eifer immer von neuem verkündet, und zwar in Wendungen, die ein durchaus originales Gepräge an sich tragen. Bei aller Aehnlichkeit mit älteren Gedanken darf man doch diese Erkenntnis nicht als bloßes Traditions-gut werten, vielmehr ist hier die entscheidende Konzeption Erienas zum Ausdruck gebracht.

Wieder ist es die *Einheit* der so erkannten Welt, welche ihm wichtig wird. In Gott sind alle Dinge eins (*in ipso enim omnia unum sunt* 677 D). Alles kommt in Einer Harmonie zusammen<sup>3</sup>. Wenn nicht die äußere Erscheinung, so zeigt

<sup>1</sup> 667 C omnes omnium causas, causarumque omnes effectus in Verbo aeternas esse; 669 B.

<sup>2</sup> 674 A quis de aeternitate omnium, quae facta sunt, in deo dubitaret, quando non solum facta et aeterna, verum etiam Deus esse intelliguntur?

<sup>3</sup> 630 D mirabiles atque ineffabiles harmonias. 631 A (amor generalis), qui omnia ineffabili quadam amicitia in unum colligit.

doch das innere Wesen, die intelligiblen Wesenheiten, vollkommene Einheit, auch schon jetzt (544 A); sie erfreuen dadurch den Weisen, der die Schönheit ihrer Harmonie und Verbundenheit betrachtet<sup>1</sup>. Was an Besonderheiten und Differenzen in den Dingen nicht besteht, ist der Sünde wegen hinzugefügt (801 C); wenn es dann auch wieder heißen kann, in der Mannigfaltigkeit der äußeren Naturen bestehe besonders ihre Schönheit<sup>2</sup>. Schon um der Vereinheitlichung willen begreift sich die bei Erigena überall hervortretende Neigung zum Spiritualisieren des Nicht-Geistigen. Nur durch Auflösen alles Starren und Vergeistigen alles Körperlichen läßt sich, für sein Empfinden, die Einheit herstellen, die erstrebt wird und erreicht werden muß.

Für die affektive Art von Erigenas Welterfassung kennzeichnend ist, daß er die stoische Lehre von dem Zusammenhang der Welt durch die Sympathie ihrer Teile aufnimmt, — mit unverkennbarer eigener Anteilnahme. Was die Weltelemente vereinigt, sind *Gesinnungen* der Freundschaft und Liebe (Entstehung der Welt durch Vermählung der Elemente 712 B; 630 D; *amor generalis, qui omnia ineffabili quadam amicitia in unum colligit* 631 A). Nun ist diese Vorstellung auch dem Neuplatonismus keineswegs fremd. Plotin kommt nicht selten darauf zu sprechen und auch die späteren Neuplatoniker behielten sie bei. Aber es sind doch ganz bestimmte Gedankengefüge, in die sie — und nur mit erheblichen Modifikationen — hineingestellt ist. Ebenso wie seinen Schülern dient diese Lehre schon Plotin dazu, Magie und Astrologie, Weissagung und Gebetserhörung, die ohne das mit seiner Weltanschauung nicht zusammen stimmten, erklärlich und annehmbar zu machen (IV 4); ein selbständiges Interesse in dem Sinne, wie bei Erigena auch die körperlichen Weltelemente an diesem Einklang teilnehmen, besitzt sie bei ihm nicht. — Erigena spricht mehrfach von „Keimkraft“, um die Einheitlichkeit, wie auch die Unbedürftigkeit der Natur aufzuzeigen. Wie diese Keimkraft selber schaffe, was zu ihrer Ausgestaltung erforderlich ist, so bedürfe auch die Natur keiner fremden Materie, sondern sie bringe selbst hervor, was sie braucht.

<sup>1</sup> 544 B *sapientum animos pulchritudinem harmoniae societatisque earum contemplantes delectant* (intelligibiles essentiae).

<sup>2</sup> 544 B.



Die Welt ist hier nicht ein Neben- und Ineinander unzusammengehöriger Teile; der organische Zusammenhang aller Dinge wird hervorgehoben. Die Beseelung des Alls führt dahin, auch geistige Fähigkeiten darauf zu übertragen: allen Naturen ist Gottes Erkenntnis und Liebe gemeinsam (388 A). So ist denn Erigena durchdrungen von der Güte und Vollkommenheit der Natur. „Was natürlich ist, ist aus der Wahrheit“ (414 D). Alle Natur ist Leben, oder hat am Leben teil, ob es erscheint oder nicht (728 B)<sup>1</sup>. Das Naturgemäße ist gut, das andere schlecht (874 D). Nichts Schlechtes kann in der wundervollen, ganz überschwänglich gepriesenen Harmonie des Alls sein und von dessen Schöpfer herrühren (954 B). „In der Natur der Dinge ist kein Böses“ (596 B), was aber gegen die Natur ist, ist häßlich und mißgestalt (156 B). — Ein merkwürdiges Beispiel von dem Ineinander christlicher und andersgearteter Vorstellungen hat man in dem mehrfach auftretenden Gedanken vor sich, daß die Natur selbst schon die Kraft in sich habe, die Auferstehung am Weltende zu bewirken<sup>2</sup>: so hoch ist die das All erfüllende Kraft. Diese Sätze zeigen eine merkwürdige Unberührtheit von christlichen Gedanken, während deren Formen bestehen bleiben; aber daneben, ausgeprägt in diesen heterogenen Formen, und kaum beirrt durch sie, eine hohe Zuversicht zu der Lebensenergie der Natur!

<sup>1</sup> Omne enim, quod naturaliter movetur, ex vita quadam motus sui principium sumit: necessario sequitur, ut omnis creatura aut per se ipsam vita sit, aut vitae particeps, et quodam modo vivens, sive in ea motus vitae manifeste appareat, sive non appareat. — Daß die Stellung Erigenas zum Weltgeschehen eine andere ist als im Neuplatonismus, läßt sich schon aus der Bemerkung erkennen, aus der Bewegung der Welt sei Gottes Leben zu erschließen (455 C. 454 A). Ist es zuviel gefolgert, wenn man in solchen Schlüssen, wonach diesem Philosophen die lebendige Regsamkeit der Natur als Gottes nicht unwürdig, ja seinem eigenen Wesen entsprechend erscheint, — wenn man darin, und nicht in den stereotypen Wendungen des herkömmlichen Neuplatonismus Erigenas eigener Anschauung näher zu kommen meint? Neben den zahlreichen anderen Stücken, die an die Verwendung des Neuplatonismus in der Renaissance-Mystik erinnern, ist auch dieser Gedanke, daß alle Kreatur Leben ist oder am Leben teilhat, zu stellen. Es ist in diesem Zusammenhang zu wiederholen, wie sehr der vita-Begriff in den Vordergrund von Erigenas Gotteslehre gehört: auch in der Kosmologie findet er seine Stelle.

<sup>2</sup> 315 D, 902 D.

Mit der Güte und Vollkommenheit der Welt ist ihre Schönheit verbunden, die Erigena aufs höchste feiert. Von dem ästhetischen Moment in dieser Anschauungsweise wurde schon gesprochen (S. 20); mehr noch als in der Theologie hat es hier seine Stelle: von Bewunderung der Herrlichkeit und Wohlgestalt der Dinge in der Welt zeigt Erigena sich durchdrungen. Was an ähnlichen Wendungen bei Augustin und anderen sich findet, wird aufgenommen; aber schon in der Ausschließlichkeit, mit der er sich an solche positiven Urteile hält, geht Erigena über seine Vorbilder weit hinaus. Die Schönheit ist fast wie ein wesentliches Merkmal der Natur aufgefaßt (748 A *substantialis pulchritudo naturae*); kein richtig Philosophierender zweifelt, daß die ganze Kreatur in Schönheit und Harmonie errichtet sei (212 B). Diese Schönheit und Anmut ist auch der körperlichen Natur eigen (deren Schönheit besteht in dem Variieren der Formen und Gestalten 544 B). Was einzeln häßlich wirkt, ist nicht nur, als Glied des Ganzen, in der allgemeinen Ordnung dennoch schön, sondern sogar Ursache der allgemeinen Schönheit. Und auch was von Gott nicht geschaffen, durch Sünde hinzugekommen ist, wird umfaßt bei der einstigen Vollendung der Schönheit des Alls (965 B); nicht abzuleugnende Mängel werden doch überwältigt, indem man ihre künftige Vollkommenheit schon jetzt vor sich sieht.

Mit der Schönheit des Alls, die nur durch stete Veränderung erhalten bleiben kann, läßt sich auch der Wert und die Güte des Werdens und unablässigen Wechsels erweisen, der nicht etwa Zerstörung und Verderben bedeute (*si quis dixerit, sensibilibus corporum in semetipsis transfusiones per generationem et solutionem propter peccatum humanae naturae fieri, ac per hoc veraciter corruptiones posse vocari, videat totius visibilis creaturae ordinem et pulchritudinem non nisi in vicissitudinibus rerum per loca et tempora constare, illasque vicissitudines ac varietates non aliunde nisi divina providentia et administratione causas ducere* 959 A). Gerade in beständigem Wechsel der Dinge und Zeiten die Schönheit des All sich entfalten zu sehen, ist ein Gedanke, der zwar nicht durchaus neu ist, der aber dem neuplatonischen Bewerten aller Veränderung keineswegs entspricht. Der

Eindruck, den das Werden auf Erigena macht, ist nicht der von Unruhe und Vergänglichkeit, vielmehr werden gerade die Unvergänglichkeit und Dauer nachdrücklich hervorgehoben. Himmel und Erde können nicht zu nichts werden (887 B), wie das bei keiner Natur möglich ist (875 C). Keine Wesenheit ist von der göttlichen Güte geschaffen, die nicht ewig unwandelbar besteht (903 C). Die Gesamtheit der von Gott geschaffenen Kreatur ist frei von allem Verderben (960 A). Die Welt kann nicht völlig in Nichts übergehen, da sie aus Gott gemacht ist, und alles, was daher seinen Ursprung nahm, immer bleibt (561 B). Nicht einmal das, was sich gegenseitig verderbt, läßt Gott untergehen. — Das gilt nicht nur für die vernünftige Kreatur, auch die unvernünftigen Geschöpfe sollen erhalten bleiben. Ein starkes Interesse beseelt Erigena, die ganze Natur aus dem Vergehen zu erretten, nicht etwa nur den Menschen solchem Geschick zu entreißen. Mit einer bei ihm ungewohnten Entschiedenheit tritt er der Autorität griechischer Kirchenväter, die diese letztere ihm anstößige Anschauung vertreten, entgegen. Zwar führt er selbst die Zeugnisse des Basilius und Gregors von Nyssa an (736 C ff.), doch nur, um sie dann beiseite zu schieben. Mit Aufbietung seines ganzen dialektischen Scharfsinns zeigt er, daß man „Leben“, als den, vernünftige wie unvernünftige Wesen gleichermaßen umfassenden, Gattungsbegriff nicht einer von beiden Arten ausschließlich zueignen könne: beiden muß, soll das genus gewahrt bleiben, das gleiche günstige Los fallen (737 B/D). Keine Natur also kann vergehen (373 C), auch nicht die körperliche. Vielmehr ist das Vergehen der körperlichen Dinge ein Uebergehen, nicht ein Zerstörtwerden (958 B); wie es danach heißen kann, der Tod Christi bewirke nicht nur die geistige, sondern auch die körperliche Auferstehung (904 C), — der Spiritualismus Eri-genas schließt dieses Interesse an der Körperlichkeit nicht aus. — Am Weltende erfolgt die Vollendung auch der ganzen sinnlichen Natur, nicht nur des Menschen (912 B). Am Ende kehrt die Welt in Gott zurück, der sie wieder in sein Wesen aufnimmt (1020 D). Das Ziel des Werdens ist dem Anfang gleich. Der Lauf des Geschehens beschließt sich in Gott, der in sich selbst zurückkehrt, indem er alles in sich zurückruft (et in se ipsum redit, revocans in se omnia 683 B). Alles, was seit Beginn geworden ist, wird nun umfaßt in herr-

licher Vollendung (927 A). Erigena umgreift den ganzen Ablauf des Geschehens und erfaßt es als ein einheitliches, zusammenhängendes Ganzes. Er zwingt die beiden Enden des Werdensflusses aufwärts und verbindet sie in Gott. In Gott ist Ursprung und Ziel des Alls, dessen Wesen selbst göttlich und ewig ist. So gibt es auch für das Ganze einen Zweck seines Daseins, seine Schönheit und Vollkommenheit sind nicht genug zu preisen<sup>1</sup>. Daß der Geschehenskreis selbst wertvoll, das sich entfaltende und zurückkehrende Wesen Gottes sei, würde im Neuplatonismus unerhört scheinen, — Erigena spricht es aus! Der Abschluß der großen Weltentwicklung ist, daß Gott alles in allem sein wird (683 C): die Vergottung des Alls, das doch nicht in Gott untergeht, sondern Gott geworden weiterlebt.

### III.

## MATERIE UND BÖSES.

Eng zu dem Vorigen gehörig, eigentlich nur ein Stück der Kosmologie, fordert die neuplatonische Lehre von der Materie wegen ihres eigenartigen Charakters und ihrer weittragenden Bedeutung doch eine gesonderte Behandlung. Ist die Materie es doch, um derentwillen das Werden, dessen Prinzip sie ist, sich die Verurteilung zuzog (I 84). Wird durch die Materie die Blickrichtung eines Wesens bestimmt, so wendet es sich damit von dem Göttlichen ab, und das ihr eigentümliche Schlechte teilt sich dem durch sie Angezogenen mit. Man hat es also hier mit dem Gegenpol zum Göttlichen zu tun, das gleichfalls das zu ihm sich Wendende an dem eigenen Wesen teilhaben läßt. Man würde es als zweites Prinzip rechnen können, wenn es nicht als aller selbständigen Kraft bar geschildert würde<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Die optimistische Tendenz dieser Lehre ist auch von J. HUBER, Johannes Scotus Erigena, S. 422, anerkannt. Freilich erscheint ihm auch der Neuplatonismus als eine optimistische Weltanschauung (S. 429).

<sup>2</sup> Man faßt den Neuplatonismus vielfach als ein Emanationssystem auf. Doch es ist nicht etwa an ein Emanieren in dem Sinn zu denken, als nehme nun alles zur Bildung einer Welt erforderlichen von dem höchsten Prinzip seinen Ausgang. Vielmehr wird eine solche Vorstellung geradehin abgewehrt. Denn bei solcher Annahme bedürfte es ja



Um so mehr muß uns überraschen, wenn mehrfach behauptet wird, daß sie gerade Gott ihre Existenz verdankt. Auch sie entstammt der Ursache aller Dinge. Das wird am deutlichsten ausgesprochen nicht bei Plotin, sondern am Ende der neuplatonischen Schule, bei Proklus, inst. 72 ἡ μὲν γὰρ ὅλη, ὑποκείμενον οὖσα πάντων, ἐκ τοῦ πάντων αἰτίου προήλθε<sup>1</sup>.

nichts anderen als eben dessen, was von oben, aus dem Intelligiblen herstammte. In Wahrheit ist die Weltentstehung völlig anders vorzustellen. Ein Ausgehen in dem Sinne, als werde dadurch die intelligible Welt um etwas vermindert, gibt es nicht; nur Bilder werden dort erzeugt, die auf ein Medium, das sie auffängt, hingespiegelt werden. Damit aber ist der Begriff einer Materie eingeführt. Einer Größe, die man als zweites Weltprinzip zu bezeichnen nicht anstellen könnte, wenn ihr eigene Kräfte innewohnen. Da das nicht der Fall ist und da aller Sinn lediglich der Wertseite zugebilligt wird, läßt sich vom Neuplatonismus als von einem monistischen System reden; man muß sich aber gegenwärtig halten, daß das nur in sehr uneigentlichem Sinne erlaubt ist. Denkt man an die völlig naturhafte Bindung alles Bösen an die Materie, so kann man sich ebensogut einer dualistischen Weltanschauung gegenüber denken. — Vgl. die gute Ausführung von HEINEMANN (S. 257): „Die Materie ist der zweite Grundpfeiler des plotinischen Systems, die der Tendenz nach freilich von den über ihr stehenden Prinzipien erzeugt werden soll, in der Tat aber von Anfang an neben dem Einen steht“.

<sup>1</sup> ZELLER redet S. 603 von dem „Widerspruch, daß das absolute, qualitative Gegenteil des Geistigen aus diesem selbst auf dem quantitativen Wege einer stufenweisen Abschwächung entstanden sein soll; aber für Plotin gab es kein Mittel, diesem Widerspruch zu entgehen, da er die Materie auf seinem Standpunkt weder als positive Bedingung für die Verwirklichung des Göttlichen aus diesem ableiten, noch als ein zweites gleich ursprüngliches Prinzip neben das Göttliche stellen konnte“. — In der älteren griechischen Philosophie bekundet die Abwertung der Materie zunächst die Absicht, dem bloß Stofflichen und Ungeformten nicht den gleichen Rang mit dem Geformten und Gebildeten einzuräumen. Im Neuplatonismus geht die Geringschätzung der Materie auch auf das darauf Gestaltete über. Mit der Aenderung der geistigen Bestimmtheit wandelte sich auch der Inhalt des Begriffs. Alles, was irgend mit der Materie in Berührung kommt, erscheint jetzt durch sie besudelt und herabgewürdigt. Der Neuplatonismus kennt einen Widerwillen gegen alles Sinnliche, nicht bloß das Unverarbeitet-Rohe. Man verdeckt sich die Schwierigkeit, die durch die Behauptung einer solchen Materie und deren Herleitung geschaffen wird, durch eine mehr oder weniger ungreifbare Vorstellung von einem Uebergehen des Einen in das Andere. Solche unbestimmten Sätze, wie der bei UEBERWEG-HEINZE<sup>11</sup> 1920, S. 632: „So besteht ein scharfer Dualismus, der sich aber durch die Anschauung, daß die Finsternis nur das sich allmählich verlierende Licht,

Dafür ist die Begründung von Interesse, mit der die Annahme einer Materie als notwendig erwiesen wird. Plotin tritt hier der Meinung entgegen, als könne es einen inneren Zusammenhang zwischen der oberen und der unteren Welt geben. Die Ueberzeugung von der Wesenlosigkeit der Welt ist die Voraussetzung dieser Lehre. Aber diese Welt ist nicht vorzustellen ohne eine intelligible, deren Schatten sie ist. Also müsse es etwas geben, was imstande ist, als ein Spiegel die Bilder des Wesenhaften aufzufangen. Dieser Spiegel ist die Materie. Alles Eigenen völlig bar, nimmt sie lediglich auf, was von außen ihr zukommt. Auch nicht imstande, etwas davon festzuhalten, wird sie in ihrer Kraftlosigkeit als „Mangel“ und „Armut“ beschrieben<sup>1</sup>. Man bedarf, meint Plotin, einer stets bedürftigen Armut, welche immer neu mit Trugbildern getäuscht werden muß und mit unerfüllbarer Forderung fort und fort nach etwas verlangt, ohne dieses Verlangen gestillt zu sehen<sup>2</sup>. So ist die Materie der völlige Mangel<sup>3</sup>, die gänzliche Beraubung aller Bestimmung, ist durchaus formlos. Was auf keine Weise am Sein teilnimmt und allem Leben entnommen ist, ein bloßer Schatten, das ganz und gar Nichtseiende — so wird die Materie geschildert<sup>4</sup>. Freilich ist dieses Nichtsein nur ein solches, das an keiner Art des sonstigen Seins teilhat<sup>5</sup>, im Grunde aber eine sehr wirkliche Größe<sup>6</sup>.

das Negative nur das schwindende Positive ist, in einen Monismus auflöst<sup>4</sup>, verhüllen nur das Problem. Das Böse ist nicht Negation im allgemeinen Sinne, sondern Negation alles dessen, was göttlich ist und mit der oberen Welt in Zusammenhang steht, — an sich aber von völlig realer Existenz.

<sup>1</sup> III 6<sub>14</sub> Bd. I S. 237 Z. 6: εἰ μὲν γάρ τι ἀπείη τῶν ποιούντων, καὶ ἄνευ τοῦ ἐν ἐτέρῳ ἦν ἄν. ἐπεὶ δὲ μένει ἐκεῖνα, εἰ ἐμφαντασθήσεται ἐν ἄλλῳ, δεῖ τὸ ἄλλο εἶναι ἔδραν παρέχον τῷ οὐκ ἐλθόντι . . ἵνα μένη ἢ πενία καὶ ἀεὶ προσαιτῇ.

<sup>2</sup> Vgl. z. B. I 8<sub>5</sub> Bd. I S. 61 Z. 24: (τὴν ὕλην) φύσιν ἔχουσαν χρησιμότητα εἶναι.

<sup>3</sup> Ebda. Z. 3: οὐκ ἐν τῇ ὁπωσοῦν ἐλλείψει, ἀλλ' ἐν τῇ παντελεῖ τὸ κακόν.

<sup>4</sup> II 5<sub>5</sub> Bd. I S. 122 Z. 18: ἀσθενές τι καὶ ἀμυδρὸν εἰδῶλον μορφοῦσθαι μὴ δυνάμενον.

<sup>5</sup> Ebda. Z. 19. Sie ist ein Trugbild, also eine Lüge in Wirklichkeit; d. h. soviel als: sie ist die wahrhaftige Lüge, das wirklich Nichtseiende. οὐκοῦν ἐνεργεῖα εἰδῶλον· οὐκοῦν ἐνεργεῖα ψεῦδος. τοῦτο δὲ ταῦτόν τῳ ἀληθινῳ ψεῦδος· τοῦτο δὲ ὄντως μὴ ὄν.

<sup>6</sup> II 4<sub>5</sub> Bd. I S. 106 Z. 17: οὐ μὴν ζῶν οὐδὲ νοοῦν, ἀλλὰ νεκρὸν κεκοσμημένον.

Aber das allein macht noch nicht das Wesen der Materie aus, entscheidend ist erst ein anderes. In unverbrüchlicher Verbindung nämlich mit der Materie steht das Böse. Ja, sie sind ein und dasselbe. Dieser Zusammenhang ist kennzeichnend für die neuplatonische Wertbildung. Ist die Materie dem Sein und dem Schönen entgegengestellt, so nicht minder auch dem Guten. Sie ist keines Guten fähig und alles Schlechte nimmt von ihr seinen Ausgang. Wurde von Plotin der Gegensatz der Materie gegen das Schöne dahin bestimmt, daß sie nicht nur häßlich, sondern die Häßlichkeit selbst sei, die keinen Schmuck annehmen könne, so gilt das hier entsprechend. Nicht einfach, daß sie schlecht sei, wird von ihr ausgesagt, sondern das Schlechte selbst, das das Gute nicht annehmen kann<sup>1</sup>. Alles was mit ihr in Berührung kommt, ja das bloß zu ihr Hinblickende erfüllt sie mit dem ihr eigenen Bösen<sup>2</sup>. Sie ist es, welche die Menschen wieder schlecht macht<sup>3</sup>. Sie trägt die Schuld daran, daß die Welt und das

<sup>1</sup> III 6<sub>11</sub> Bd. I S. 232 Z. 34: εἰ δ' οὕτως αἰσχροῦ ὥς αἰσχος εἶναι, οὐδ' ἂν μεταλάβοι κόσμου, καὶ εἰ οὕτω κακῇ ὥς κακὸν εἶναι, οὐδ' ἂν μεταλάβοι ἀγαθοῦ.

<sup>2</sup> I 8<sub>4</sub> Bd. I S. 60 Z. 17: ἡ ὕλης φύσις οὕτως οὖσα κακῇ ὥς καὶ τὸ μήπω ἐν αὐτῇ, μόνον δὲ βλέψαν εἰς αὐτήν, ἀναμιμλάναι κακοῦ ἑαυτῆς. Nicht einfach ein psychischer Defekt in dem Sinne eines bloßen Nichtvorhandenseins des Guten — wie weithin angenommen wird — ist das Böse, sondern die Gegenwart eines Fremden (I 8 14 Bd. I S. 70 Z. 1: ἡ ἀσθένεια αὐταῖς (den Seelen) εἴη ἂν οὐκ ἀφαίρεσις τινός, ἀλλ' ἄλλοτριῶν παρουσίαι; oder noch deutlicher durch den Vergleich mit dem Eintauchen in Schlamm I 6, 5, wo eigens hervorgehoben wird, daß es sich um einen Zusatz handle unter ausdrücklicher Abwehr der entgegengesetzten Anschauung. Bd. I S. 49 Z. 20: οἷον εἴ τις δὺς εἰς πηλὸν ἢ βόρβορον τὸ μὲν ὕπερ εἶχε κάλλος μηκέτι προφαίνοι, τοῦτο δὲ ὀρῶτο, ὁ παρὰ τοῦ πηλοῦ ἢ βορβόρου ἀπεμάξατο· ὃ δὲ τὸ αἰσχρὸν προσθήκη τοῦ ἄλλοτριῶν προσήλθε καὶ ἔργον αὐτῷ, εἴπερ ἔσται πάλιν καλός, ἀπονιψαμένῳ καὶ καθαρηγμένῳ ὕπερ ἦν εἶναι. αἰσχροὺς δὲ ψυχὴν λέγοντες μῖζει καὶ κράσει καὶ νεύσει τῇ πρὸς τὸ σῶμα καὶ ὕλην ὀρθῶς ἂν λέγοιμεν. Wo aber von einer Privation die Rede ist (wie nicht selten in dem mißverständenen Neuplatonismus der Kirchenväter), geht die Meinung Plotins auf die Einbuße an „Sein“ im emphatischen Sinne. Diese letztere Fassung ist nur verständlich im Zusammenhang des ganzen neuplatonischen Weltsystems von einer fortgehenden Diminuierung der Lebens- und Seinskräfte. Freilich ist dieses „Nicht-Sein“ von vornherein dem Mißverständnis ausgesetzt gewesen.

<sup>3</sup> Die Verbindung des Bösen mit dem Substantiellen ist um so bedeutsamer und bezeichnender für die Welteinstellung des Neuplatonismus

Leben in der Welt unausweichlich vom Bösen durchdrungen sind. „Die Natur der Körper also, soweit sie an der Materie teilhat, ist böse“<sup>1</sup>. „Wir sind mit der Materie zusammengejocht“<sup>2</sup>. Auf's Bestimmteste wird betont, in welchem Grade Gut und Böse durch die Zugehörigkeit zur Materie, und allein dadurch, bestimmt sind. Der Fortschritt vom Bösen zum Guten besteht in der Entfernung von der Materie. Die Zunahme an Wert wird geknüpft an die Trennung von ihr. Schon die bloße Nachahmung des Lebens in den Körpern, so wird diese Anschauung zum Ausdruck gebracht, die Bewegung, ist stärker in dem minder Materiellen, in Dingen, welche weniger vom Körper haben<sup>3</sup>. „Das Gute rückt im umgekehrten Verhältnis zur Materie fort, und eignet gleichsam demjenigen, das sich von ihr reinigt und sie ablegt, nach Möglichkeit einem jeden, am meisten aber dem, der alles Materielle ablegt“<sup>4</sup>. So gilt hier wieder — und es ist der Materie zuzueignen — der mehrfach angeführte Satz: „Da das Böse hienieden ist und mit Notwendigkeit diesen Ort umwandelt, die Seele aber das Böse fliehen will, so fliehe sie von hier“<sup>5</sup>.

mus, als sie neu ist, und Plotin von seinen anerkannten Autoritäten unterscheidet. Vgl. dazu ZELLER S. 601/2. Es läßt sich nicht verkennen, „daß sich gerade in ihr (dieser Materie-Lehre) sein eigentümlicher Charakter bezeichnend ausprägt; wie sich das leitende Interesse dieses Systems überhaupt im inneren Leben des Menschen zusammenfaßt, so ist auch der ihm eigentümliche Begriff der Materie nicht ein naturphilosophischer oder metaphysischer, sondern der ethische Begriff des Bösen.“ — I 8<sub>4</sub> Bd. I S. 60 Z. 15: τῷ ἐπισκοπεῖσθαι τῇ ὕλῃ καὶ πρὸς ὕλην νενευκέναι καὶ ὅλως οὐ πρὸς οὐσίαν, ἀλλὰ πρὸς γένεσιν ὁρᾶν, ἧς ἀρχὴ ἡ ὕλης φύσις... Diese aber überträgt die eigene Art auf alles, was mit ihr in Berührung kommt: ἄμειρος γὰρ παντελῶς οὖσα ἀγαθοῦ καὶ στέρησις τοῦτου καὶ ἄκρατος ἔλλειψις ἐξομοιοῦ ἐαυτῇ πᾶν ὃ τι ἂν αὐτῆς προσάψῃται ὁπωσοῦν.

<sup>1</sup> Ebda. S. 59 Z. 27 σωμάτων δὴ φύσις, καθόσον μετέχει ὕλης, κακὸν ἂν εἶη.

<sup>2</sup> I 8<sub>5</sub> Bd. I S. 61 Z. 23: ἐν χρειᾷ ἐσμεν διὰ τὴν ὕλην ἣ συνεζεύγμεθα.

<sup>3</sup> III 6<sub>6</sub> Bd. I S. 227 Z. 6: ἡ δὲ κίνησις ὥσπερ τις ζωὴ οὖσα ἐν τοῖς σώμασιν καὶ μίμησιν ἔχουσα ταύτης μᾶλλον ἐστὶ τοῖς ἡττον σώματος ἔχουσιν.

<sup>4</sup> VI 7<sub>28</sub> Bd. II S. 400 Z. 9: τὸ ἀγαθὸν ἂν προσχωροῖ τῷ τῆς ὕλης ἐναντίῳ καὶ οἷον καθαιρομένῳ καὶ ἀποτιθεμένῳ, κατὰ δύναμιν μὲν ἐκάστω, τὸ δὲ μάλιστα πᾶν ὃ τι ὕλης ἀποτιθεμένῳ.

<sup>5</sup> I 2<sub>1</sub> Bd. I S. 12 Z. 19: ἐπειδὴ τὰ κακὰ ἐνταῦθα καὶ τόνδε τὸν τόπον περιπολεῖ ἐξ ἀνάγκης, βούλεται δὲ ἡ ψυχὴ φεύγειν τὰ κακὰ, φευκτέον ἐντεῦθεν



Er bedeutet die Befreiung von der Materie; entsprechend ist seine Bewertung. Je mehr das Uebel in dem Gebundensein an den Körper erblickt wird, um so mehr muß der Augenblick herbeigesehnt werden, der diesem Uebel ein Ende macht; so erscheint der Tod in erster Linie als Lostrennung vom Körper. Es ist gerade dies Negative, was bei der Betrachtung des Todes in den Vordergrund gestellt wird.

„Der Tod ist das Getrenntsein der Seele vom Körper. Davor fürchtet sich der nicht, der seine Freude daran findet, allein zu sein“<sup>1</sup>. Der Tod ist das Mittel, das Höhere im Menschen wieder auf sich selbst zu stellen, es aus der unwürdigen Verbindung mit dem Niedrigen zu befreien. So darf man ihn, der die Trennung der Seele vom Körper bewirkt, nicht unwillig aufnehmen, er kann dem Weisen nicht ein Gegenstand des Abscheus sein. Da die Gemeinschaft mit dem Körper kein Gewinn für die Seele ist, so wird man auch über einen gewaltsamen Tod sich nicht betrüben, „wenn du getötet wirst, so ist dein Wunsch erfüllt“ (εἰ φονεύῃ, ἔχεις ὃ θέλεις II 9<sub>9</sub>). Man muß den Tod verachten; was er an Schrecklichem für die menschliche Natur besitzt, gilt nicht für die klare Einsicht des Philosophen. So heißt es denn vom Tode, daß er dem irdischen Dasein vorzuziehen sei. Es muß dem Weisen „in Betreff des Todes die Lehre gegenwärtig sein, daß er besser ist, als das Leben im Leibe“<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> II 9<sub>18</sub> Bd. I S. 50 Z. 11: ὁ δὲ (θάνατος) ἐστὶ χωρὶς εἶναι τὴν ψυχὴν τοῦ σώματος. οὐ φοβέεται δὲ τοῦτο, ὅς ἀγαπᾷ μόνος γενέσθαι.

<sup>2</sup> I 4<sub>7</sub> Bd. I S. 31 Z. 33 ὅ φημεν δεῖν δόγμα παρῆναι περὶ θανάτου τὸ ἄμεινον ζωῆς τῆς μετὰ σώματος εἶναι. Man könnte auch Dionysius hier nennen, dessen Preis des Todes sich den neuplatonischen Sätzen unschwer anfügen würde. Doch ich wage es nicht, ihn hier ohne weiteres heranzuziehen. Dionysius gibt in diesem Zusammenhang nur das wieder, was Gemein-Ueberzeugung der Christen, nicht im Besonderen Inhalt seiner Mysterosophie ist; und so trägt denn auch, was er darüber ausführt, einen anderen Ton: das Leben ein Kampf, ein Wettlauf um den Siegespreis, der Tod das Endziel dieser Kämpfe, das Tor, das den Zugang zu himmlischer Herrlichkeit öffnet (Eccl. hier. VII, I, 2). Dionysius ist eben doch nicht einfach in jeder Hinsicht als Neuplatoniker zu bewerten; nicht selten finden allgemeinchristliche Anschauungen ihren Niederschlag in seinen Schriften. — Im übrigen stellt D. nicht in allem einfach den proklischen Neuplatonismus dar. H. F. MÜLLER („Dionysios, Proklos, Plotinos“, Münster 1918) hat eine vielfach direkte Abhängigkeit des D. von Plotin selbst nachgewiesen. Vgl. S. 36 ff. — Zu einem „Mann zweifelhaften Charakters“ (S. 110)

Den wahren Tod für die Seele stellt vielmehr das Leben im Banne der Materie dar, das Verhaftetsein in die Unruhe und das Dunkel des Werdens. Der Hades ist das Versenktsein in die Materie. Er hat seine Stelle ebenso für die lebende wie für die vom Körper abgetrennte Seele. „Der Tod besteht für sie (die Seele), wenn sie noch in den Körper versenkt ist, darin, daß sie in der Materie untersinkt und mit ihr angefüllt wird; wenn sie ihn verlassen hat, darin, daß sie dort liegt, bis sie wieder emporsteigt und irgendwie den Blick hinwegwendet. Das bedeutet es, in den Hades gehen und entschlafen“<sup>1</sup>.

Unter diesen Gesichtspunkt wird auch der Tod gestellt.

Es bedeutet demnach nicht der Tod eine Strafe für den Menschen, Strafe ist vielmehr gerade das irdische Leben selbst, und nach dessen Ablauf das immer neue Geborenwerden, das verlängerte Dasein in irdischer Gebundenheit<sup>2</sup>.

Wenn der Neuplatonismus das Böse an eine stoffliche Größe geknüpft sein ließ, so las Erigena bei Augustin, daß beide ohne Zusammenhang miteinander sein müssen<sup>3</sup>. Nicht, als ob er eine klare Einsicht gehabt hätte von der Eigenständigkeit des Sittlichen; die mangelte ihm durchaus. Es sind nicht sittliche Erkenntnisse, durch die Erigenas Werk sich auszeichnet. Aber es widerstand ihm, die Natur der Dinge sich befleckt denken zu müssen. Das Natürliche als zweckmäßig

---

möchte ich den „vielgewandten Mann“ (S. 37) aber trotz Pseudepigraphik und Schwülstigkeit nicht machen; hinter seinen Superlativen verbirgt sich neben der Ueberzeugung von dem Wert seiner Sache eher ein Bewußtsein von der eigenen Unzulänglichkeit; das läßt ihn nach Mitteln suchen, seine Worte eindringlicher zu machen. — Erigena kann nicht nur durch Dionysius Areopagita seine Kenntnis der griechischen Philosophie bezogen haben. Dazu hat er schon zu viele Schwierigkeiten mit dem abstrusen Griechisch seines Meisters; es sind ja die Stellen in seiner lateinischen Uebersetzung nicht selten, die die größten Mißverständnisse bekunden oder allen Sinnes bar sind.

<sup>1</sup> I 8<sub>13</sub> Bd. I S. 69 Z. 5: ὁ θάνατος αὐτῇ (sc. τῇ ψυχῇ) καὶ ἔτι ἐν τῷ σώματι βεβαπτισμένη ἐν ὅλῃ ἐστὶ καταδύου καὶ πλησθῆναι αὐτῆς καὶ ἐξελεθούσῃ ἐκεῖ κτεῖσθαι, ἕως ἂν ἀναδράμῃ καὶ ἀφέλῃ πως τὴν ὄψιν ἐκ τοῦ βορβόρου· καὶ τοῦτό ἐστι τὸ ἐν ᾧ ζοῦ ἐλθόντα ἐπικατααρθεῖν.

<sup>2</sup> Z. B. III 4<sub>2</sub>, im Anschluß an platonische Gedanken.

<sup>3</sup> J. HUBER, S. 353 läßt übertreibend Erigena hier vollständig Augustin folgen: „Es ist Augustinus, dem Erigena in seinen Bestimmungen über das Böse durchgängig folgt“.

und rein hinzustellen, nicht, die Eigenart des Ethischen von fremden Zutaten zu sondern, darauf stand sein Sinn. Zwar unterließ er es, geradezu seinen griechischen Autoritäten zu widersprechen. Das ist nirgends seine Art und würde ihm Unrecht scheinen. Aber er korrigiert sie stillschweigend, um so zuversichtlicher, wenn auch bei solchem Vornehmen sich ihm Sätze der Väter als Hilfe darbieten. Gerade in diesem Zusammenhang ist die Benützung Augustins, dessen Gnaden- und Prädestinationslehre ihm unverständlich ist und dessen Gedanken über Kirche und Gottesstaat er teilnahmslos gegenübersteht, besonders ausgiebig, — hier konnte er ihn brauchen. Aber es ist nicht nur die Augustinische Stellung, die er einnimmt, Erigena geht über die von jenem gewiesene Linie hinaus. Sind in der griechischen Mystik<sup>1</sup> Uebel, Böses und Strafen mit der Materie, einem körperlichen Prinzip, verbunden, so ist bei Erigena dieser Zusammenhang gelöst. Bei Erigena verliert die Materie ihre negative Wertung. Freilich nicht in der Art argumentiert der Ire, daß er wie Augustin eine klare Trennung des Substantiellen und Ethischen vornähme; bei der Verbundenheit von Seins- und Wertkategorie in dem mystischen System ist für Erigena dieser Ausweg nicht recht gangbar. Von der selbständigen Bedeutung des Ethischen weiß er wenig, und so sucht er andere Mittel, seine Absichten zu erreichen. Hat die Güte eines Wesens sich zu richten nach seiner substantiellen Grundlage — in diesen Vorstellungen folgt er seinen griechischen Meistern —, nun, so wandelt sich ihm eben diese Grundlage. Gegenüber der neuplatonischen Lehre erfolgt hier die Abänderung dergestalt, daß die Materie selbst sich ihrer Eigenart entäußert, — fast bis zu völliger Auflösung. Erigena bringt sie in möglichst nahen Zusammenhang mit Gott, so daß sie das erste Heraustreten Gottes aus sich selbst wird, vor seiner weiteren Besonderung und Ausge-

<sup>1</sup> HEINEMANN polemisiert dagegen (S. 2 ff.), Plotin der griechischen Philosophie zuzurechnen; er reiht ihn vielmehr ein in die „Philosophie des frühen Mittelalters“ („denn es entspricht innerlichen Kriterien, diese um die Wende der Zeitrechnung zu beginnen“). Es ist ja gewiß verfehlt, Plotin einfach mit Plato gleichzusetzen, wie es H. F. MÜLLER (Dionysios, Proklos, Plotinos) möchte; aber ist es richtig, die griechische Kultur nur als eine — wenn auch die wichtigste — Voraussetzung (neben der indischen, persischen, ägyptischen und jüdischen) für das neue Weltbild Plotins hinzustellen?

staltung im All<sup>1</sup>. (*Prima siquidem ipsius (divinae bonitatis) progressio in primordiales causas, in quibus fit veluti informis quaedam materia a scriptura dicitur, materia quidem, quia initium est essentiae rerum, informis vero, quia informitati divinae sapientiae proxima est. 681 C.*) Ihre Vergeistigung bestimmt sich dahin, sie sei der Zusammenfluß unkörperlicher Qualitäten und Quantitäten (*quantitates siquidem et qualitates, dum per se incorporeae sint, in unum vero coeunt*es informem efficiunt materiam 663 A). Die bilden dann in Verbindung mit den — gleichfalls unkörperlichen — Formen den Körper, der also nurmehr den Treffpunkt verschiedener unkörperlicher Dinge darstellt (*quae (informis materia) adiectis formis coloribusque incorporeis in diversa corpora movetur. ebda.*).

In vorsichtigeren und kühneren Aeüßerungen läßt sich das Streben erkennen, das Materielle aus seiner Verknüpftheit mit dem Bösen herauszulösen und es, als gut und wertvoll, in den großen Zusammenhang der göttlichen Weltentwicklung einzugliedern. Man wird dabei kaum sagen dürfen, daß Erigena sich hier zu völliger Sicherheit der Anschauung erhoben hätte; es fehlt vielmehr nicht an Widersprüchen. Nur die Richtung, die sein Denken genommen hat, läßt sich angeben; sie freilich ist überall zu erkennen. Vom Herkömmlichen geht er aus. Wenn wir lesen, der Sünde wegen sei der Leib der menschlichen Seele zugefügt, so zeigt ein solcher Satz nur wieder, in welchem Maße Erigena in den Vorstellungen seiner Zeit befangen ist. Denn offenbar geht seine eigene Meinung dahin, diese Behauptung gerade abzuschwächen und womöglich aufzuheben. Gedenkt man nämlich dessen, so werden wir von Erigena erinnert, daß Gott es ist, dessen Schöpferthätigkeit auch dem Leib sein Dasein gab, so kann man nicht umhin, diesem eine wirkliche Verwandtschaft mit der Seele zuzugestehen (*quamvis enim propter peccatum superadditae sint (partes corporis) humanae naturae, ad eam tamen non pertinere non possunt, quoniam ab eodem naturae conditore et additae sunt et factae 802 C*). Körper, Sinne usw. sind

<sup>1</sup> Aehnliche Gedanken kennt auch Proklus und mit ihm Dionysius. Doch handelt es sich dort um die intelligible Materie. Erigena spricht dagegen ganz ausdrücklich von der Körperwelt, deren Entstehen er erklären will.



dem Menschen unabhängig von der Sünde eigen, schon vor dem Fall besaß er sie<sup>1</sup>. Darf man den Versuch einer selbständigen Wertung des Körperlichen darin erblicken, wenn Erigena ausführt, daß unsere Leiber, mögen sie auch sterblich und schlecht sein, doch zu Gutem nützlich sind? Eine besondere Aufgabe ist ihnen gestellt, sie sollen uns zu Gott zurückrufen, und so sind denn auch sie zu unserm Heil gemacht<sup>2</sup>.

Nicht den Leib soll man töten, so deutet Erigena das Apostelwort, sondern die Fehler, die man an sich trägt (*tantumquam diceret: mortificate vitia vestra* 892 A). Erigena warnt davor, mit Gregor von Nyssa den verbotenen Paradiesesbaum in der körperlichen Natur wiederzufinden; nicht an sie, nur an den falschen Gebrauch, den man mit ihr macht, ist die unheilvolle Wirkung geknüpft (842 A ff). Steckt doch nichts Böses in der Natur der Dinge<sup>3</sup>!

Wurde so die materielle Natur ihrem Unwert entnommen, und, was doch an Niedrigkeit ihr noch blieb, möglichst gemildert, so widerfährt dasselbe nun auch dem Bösen. Keineswegs notwendig zu ihr gehörig, ist das Böse sogar wider die Natur. Nicht die Natur hat gesündigt, sondern der Wille allein<sup>4</sup>. Dabei ist es, ganz dem Charakter von Erigenas Weltanschauung entsprechend, überall ein Verstoß gegen die vernünftige Ordnung der Dinge, als was die Sünde dem Beurteiler sich darstellt. Als widervernünftige Regung erscheint, was am menschlichen Verhalten Tadel verdient. Mit augenscheinlicher Absichtlichkeit werden diese Gedanken von

<sup>1</sup> 772 C *hoc corpus animale, quod etiam ante peccatum humanae animae adjunctum fuisse divina Scriptura testatur.*

<sup>2</sup> 583 D *Et ut cognoscas, mortalis nostri corporis creationem ad eum, cujus consilio acta sunt, quaecumque erga nostram exercitationem et revocationem et salutem leguntur, apertissime referri, audi eandem Scripturam dicentem . . . .*

<sup>3</sup> 596 B *Deus itaque malum nescit. Nam si malum sciret, necessario in natura rerum malum esset. Divina siquidem scientia omnium, quae sunt, causa est. Non enim ideo Deus scit ea, quae sunt, quia subsistunt; sed ideo subsistunt, quia Deus ea scit. Eorum enim essentiae causa est divina scientia, ac per hoc, si Deus malum sciret, in aliquo substantialiter intelligeretur, et particeps boni malum esset, et ex virtute et bonitate vitium et malitia procederent, quod impossibile esse vera edocet ratio.*

<sup>4</sup> 780 C *cum non ipsa natura peccaverit, sed perversa voluntas, quae contra naturam rationabilem irrationabiliter movetur.*

Erigena nachdrücklich ausgesprochen. Es ist ihm viel daran gelegen, die gegenteilige Ansicht nicht aufkommen zu lassen. Sein Bemühen geht dahin, die Bedeutung des Bösen und Widrigen einzuschränken; nur ungern versteht er sich dazu, ihm überhaupt eine Rolle zuzuschreiben. Immer neue Wendungen tauchen auf, denen allen das gleiche Streben anzu merken ist, — ohne daß sie selbst einen einheitlichen Sinn ergäben. Die Schlechtigkeit ist das Vergessen der natürlichen Tugenden und Güter<sup>1</sup>. Die Schlechtigkeit der Dämonen ist *Schwäche* (*infirmitas* 934 C). „Durch den falschen Gebrauch des freien Willens wird kein Böses hervorgebracht, sondern etwas durch die göttliche Gerechtigkeit zu Besserndes und durch die göttliche Wahrhaftigkeit Zurückzurufendes“. Die verkehrten Regungen des Willens sind nicht schlecht, sondern unerlaubt (*perversos perversarum voluntatum motus malos non esse, sed illicitos* 966 C). Zuletzt heißt es gar, das Böse bestehe bloß in der Einbildung der Leute, die alles, was ihren törichten Wünschen entgegensteht, schlecht nennen! Nicht ohne Schärfe und merkliche Erregung wendet er sich gegen diesen vermeintlichen Mißbrauch, der mit dem Wort „böse“ getrieben wird. Erigena geht so weit, anzunehmen, daß es sehr menschliche Gründe gewesen seien, die sich hinter diesem Sprachgebrauch verstecken. Ein Erdichten von etwas gar nicht Vorhandenem, ja ein Lästern ist es, was er auf der Gegenseite voraussetzt. Was ihren zügellosen Affekten sich entgegenstellt, sie zügeln will, das nennen sie, weil es ihnen schadet, ein *malum*!

Dem gegenüber nimmt Erigena das auch von Augustin verwendete ältere ästhetische Theodizee-Motiv auf (freilich es über die bisherige Verwendungsweise hinausführend). Wie die Schönheit des Alls ohne den Schatten des Häßlichen nicht vollkommen sein würde, so könnte man die Tugenden nicht preisen, ohne ein Gegenüber von Schlechtem<sup>2</sup>. Wie würde

<sup>1</sup> 919 A/B *malitia namque est animae intellectualis naturalium bonorum oblivio, et ad finem insitarum naturae virtutum operationis defectus, naturaliumque potentiarum per fallentem iudicationem in aliud praeter finem irrationabilis motus.*

<sup>2</sup> 954 A *omnes virtutes ex oppositis sibi vitiis non solum laudem comparant, verum etiam sine illorum comparatione laudem non adquirent.*

Gott das Böse dulden, wenn es keinen Nutzen brächte! — Es sind also nicht eindeutige Aeüßerungen, die Erigena über diesen Gegenstand niedergeschrieben hat — das Böse als Irrtum, als Verleumdung, als Schatten —, eindeutig aber ist doch in allen die Tendenz. Alle diese Sätze zeigen sich von der durchgehenden Absicht beherrscht, Flecken, die der Welt anzuhaften scheinen, zu tilgen oder als erwünscht und heilsam aufzuweisen.

Eine ausgeführte Theodizee freilich findet man bei Erigena nicht. Dazu wäre erforderlich, daß die Uebel, deren Berechtigung aufgezeigt werden müßte, von ihm lebhaft empfunden und schwer ertragen wären. Aber gerade das ist nicht der Fall. So handelt es sich bei ihm weniger um ein Rechtfertigen als um ein Eliminieren des Widrigen in der Welt. Es scheint ihm keine Beachtung zu verdienen und ist unwesentlich gegenüber der Vollkommenheit des Weltganzen.

Ist nun so das Böse seines Dunkels beraubt, wie sollte die Strafen, die es bedrohen, nicht das gleiche Schicksal treffen? Auch ihre Strenge ist gemildert. — Die Wirkungen von Adams Fall und der Erbsünde hatten bis dahin, wenn auch mancherlei Abstriche an der augustinischen Position vorgenommen waren, einen weiten Raum in der kirchlichen Literatur für sich beansprucht. Erigena betont dagegen mehrfach, daß die Austreibung des Menschen aus dem Paradies nicht aus Zorn und zur Strafe, sondern aus Barmherzigkeit und zur Erziehung geschehen sei<sup>1</sup>. Unsere eigentliche Natur ist dadurch nicht berührt<sup>2</sup>. — Nun fehlt es freilich auch Erigena nicht völlig an Strafwirkungen des Falls. Sie sind eigenartig genug und zeigen in ihrer Besonderheit die Züge von Erigenas sonstiger

<sup>1</sup> 571 C Motus itaque humanae ad ea administranda, quae sibi ad vindictam praevaricationis divini praecepti adjuncta sunt; vindictam autem dico, non irascentis Dei ultionem, sed miserentis exercitationem; non irrationabiliter extra terminos essentialis nostrae trinitatis relinquitur.

<sup>2</sup> 418 A Quid? Si nulla natura fuerit punita, nunquid erit misera? Non video. Qua enim causa aliqua natura erit misera, nisi fuerit punita? Itaque si nulla natura puniri potest, nulla natura misera erit. Quis autem non crediderit, omnem naturam aut Deum esse, aut ab eo factam? Naturam creatricem miseriae esse capacem, dementissimum est suspicari. Creatrix autem natura quali iustitia punitura sit naturas, quas ipsa creavit, non invenio. Nulla dehinc natura punietur, non punita non erit misera.

Auffassungsweise. Die Klarheit überlegener Erkenntnis ist dem Iren von höchstem Wert. Doch nicht von Anfang seines Lebens an wird dem Menschen dieses Gut zuteil. Aus dumpfer Unbewußtheit heraus erwacht man langsam zu sich selbst. Eriгена kann es nur als eine Folge der Erbsünde ansehen, daß die Kinder sich selbst nicht kennen!<sup>1</sup> — Fast noch bezeichnender ist die zweite Wirkung des Sündenfalls. Es war schon mehrfach von dem Einheitsinteresse Eriгенas zu reden. Diesem Bedürfen, überall Einheit wiederzufinden, stand die Trennung der Menschheit in zwei Geschlechter unüberwindlich entgegen. Dieser Zwiespalt, der durch die Menschheit hindurchgeht, ist Eriгена die wesentlichste Folgeerscheinung der Erbsünde. Zwar konnte er auch an diesem Punkte an ältere Spekulationen anschließen. Schon Maximus Confessor hatte solchen Gedanken nachgehungen. Welchen Wert aber Eriгена seinerseits auf diese immerhin merkwürdige Vorstellung legt, ersieht man aus der Vorliebe, mit der er auf sie zurückkommt. So einschneidend dünkt ihn die Kluft, welche die Menschen zerspalten hat, daß er es fast als die bedeutendste Leistung Christi erscheinen läßt, sie überbrückt zu haben!<sup>2</sup> — Der gleichen Anschauungsweise entspricht es, wenn alles, was die Einheitlichkeit des Geschehens stört, ihm als fehlerhaft erscheint und aus der Schöpfungsabsicht hinausgewiesen wird.

<sup>1</sup> 777 A Mag. Quare ergo unusquisque mox, ut per generationem in hunc mundum provenerit, non seipsum cognoscit? Disc. Poenam praevaricationis naturae in hoc manifestari non temere dixerim. Nam si homo non peccaret, in tam profundam sui ignorantiam profecto non caderet.

<sup>2</sup> 777 B sicut neque ignominiosam generationem ex duplici sexu ad similitudinem irrationabilium animalium non (?) pateretur, ut Graecorum sapientissimi certissimis rationibus affirmant. Ipse siquidem, qui solus absque peccato natus est in mundo, Redemptor videlicet mundi, nusquam (?) nunquam talem ignorantiam perpessus est, sed confestim, ut conceptus et natus est, et seipsum et omnia intellexit, ac loqui et docere potuit, non solum quia sapientia Patris erat, quam nihil latet, verum etiam quia incontaminatam humanitatem acceperat, ut contaminatam purgaret; non quia aliam accepit praeter eam quam restituit, sed quia ipse solus incontaminatus in ea remansit, et ad medicamentum vulneris vitiatae naturae in secretissimis ipsius rationibus reservatus. Tota quippe in totis periit, praeter illum, in quo solo incorruptibilis permansit. Man mag an dieser Stelle die naturalistische Wendung von Eriгенas Denken beachten, das Ineinander von G istigem und Physischem, das ihn auch sonst kennzeichnet.



Alle Unterschiede und Differenzen sind der Sünde wegen zugefügt<sup>1</sup>.

Doch der Blick Erigenas haftet nicht auf diesen Schäden. Im allgemeinen betont er lieber die Unversehrtheit unseres Wesens, und läßt es so erscheinen, als habe es keine Einbuße erlitten. Die Natur darf von Strafen nicht berührt werden, weder den jetzigen, noch den zukünftigen. Er wehrt den Gedanken ab, als könne Gott strafen, was er selbst geschaffen hat<sup>2</sup>. Wenn aber schon von Strafen die Rede sein muß, so ist es doch nur ein Zulassen Gottes, aus dem heraus sie erfolgen<sup>3</sup>. Mit der Rückkehr der Dinge am Weltende hören ohnedies auch die erwähnten Wirkungen der Erbsünde auf.

Dementsprechend ist Erigenas Haltung zum Tod. Er wird ebenfalls gerechtfertigt und ihm das Schlimme genommen. So findet sich denn eine ganz neuplatonische Wendung auch bei Erigena, wonach der Tod vielmehr als „des Todes Tod“ (*mors mortis*), als der Anfang des wertvolleren Daseins bezeichnet wird (*ac per hoc plus utilitatis humanae naturae contulit mors carnis, quam vindictae, quamvis poena peccati fuisse aestimata sit, in tantum, ut carnis solutio, quae mortis nomine solet appellari, rationabilius mors mortis dicatur quam mors carnis* 875 C). Aber im übrigen ist doch auch hier Erigenas Stellung klar: er bezieht den Tod ein in die allgemeine Vollkommenheit; und er verurteilt nicht den Zustand, dessen Ende der Tod darstellt. An sich ist ihm der Tod nur ein Uebel, im Gefolg freilich der Sünde (*quae sequitur peccatum*), das aber doch von Gott nicht verursacht wird (376 C) und von Christus vernichtet ist (*ut morte ipsius mors nostra omnino interimeretur* 306 C).

Was unserer Natur der Sünde wegen anhaftet, kann ihr nicht gleichewig sein (*non enim potest naturae esse coaeternum, quod ei adhaeret propter peccatum* 571 D)<sup>4</sup>. Das Böse

<sup>1</sup> 804 D.

<sup>2</sup> 417 B: *non enim creator punit, quae fecit, nec ab eis naturalia munera tollit.*

<sup>3</sup> Nur als Zulassen der Strafe erscheint die Strenge des göttlichen Gerichts. 939 A *inconcussa justissimorum ejus iudiciorum severitas, qua puniri sinit in impiis irrevocabiler quod non fecit.*

<sup>4</sup> Aber auch das Zugefügte geht nicht zu Grunde, sondern geht in das andere über, durch die Gnade Christi 572 A.

ist dem menschlichen Wesen fremd<sup>1</sup> und wird einmal davon abgestreift werden. Strafe, auch die ewige, ist mehr zum Nutzen da, als zur Pein und soll unsere Läuterung bewirken. So werden die Beile Ezechiels als Zimmerwerkzeuge gedeutet, mehr ein Aufbauen bezeichnend als ein Abbrechen (*plus aedificationem significant quam ruinam* 203 C). Für einen Strafort und alles Aeüßere der überkommenen Vorstellungen ist in dem in seine Ideen und in Gott zurückgeführten All kein Raum<sup>2</sup>. In dem Feuer der Verbannten wohnen zugleich auch die Seligen (*in quo (igne) procul dubio non minus habitant beati, quam miseri* 429 C)<sup>3</sup>, zu deren Verherrlichung es nicht minder dient als zur Pein der Gottlosen (*ut idem ipse ignis omnibus corporibus fiat gloria* 437 C). Ist doch auch die Sonne nicht dafür bestimmt, den Augenkranken Schmerz zu bereiten (429 A)<sup>4</sup>. Alles Quälende und Bedrückende ist

<sup>1</sup> Es ist keine Ursache der Sünde zu finden, vgl. HUBER S. 350 f.

<sup>2</sup> Mit welcher Einschränkung das gilt, darüber vgl. Anm. 1 S. 62; insofern ist die Bemerkung HUBERS, der Himmel und Hölle lediglich als Bewußtseinszustände fassen will (S. 405), auf ihr Maß zurückzuführen.

<sup>3</sup> Erigena unterscheidet sich mit dieser Spiritualisierung des Straforts von den Ausführungen Augustins *de civ. dei* XII 4, an die er sich im übrigen anschließt. Denn auch Augustin nennt zwar die Natur des ewigen Feuers preiswürdig, aber es ist ein wirkliches Feuer, an das er denkt. — ed B. Dombart Lipsiae MCMVIII Vol. I S. 517 *Sic est et natura ignis aeterni sine ulla dubitatione laudabilis, quamvis damnatis impiis futura poenalis. Quid enim est igne flammante vigente lucente pulchrius? quid calfaciente curante coquente utilius? quamvis eo nihil sit urente molestius.* — Uebrigens hat Erigenas Spiritualismus doch auch seine Grenzen, wo keine derartigen Interessen ins Spiel kommen wie hier. Das zeigt sehr schön die Stelle 571 C, wo er die Körperlichkeit des ersten Menschen behauptet. Fast leidenschaftlich erscheint die Abwehr der Vorstellung, als habe der Mensch ursprünglich keinen Körper besessen. *Et ne aestimes, nos his verbis docere velle, praedictam humanae naturae trinitatem ad imaginem Dei in paradiso conditam, priusquam peccaret, omnino corpore caruisse: absit, absit a nobis hoc dicere, aut quodammodo putare; semel enim et simul animas nostras et corpora in paradiso conditor creavit.* Es handelt sich natürlich um himmlische Leiber, an die Erigena hier denkt; aber man sieht doch an diesem Beispiel, wie wenig tief vielfach die neuplatonischen Einwirkungen bei ihm gegangen sind.

<sup>4</sup> Auch diese Stelle stammt aus *de civ. XII* 4, auch bei Erigena mit der eben genannten verbunden. DOMBART, S. 517 *sed parum adtendunt eam ipsam lucem, quae certe et illis placet, oculis infirmis per inconvenientiam nocere.*

ausgetilgt aus diesem vollendeten All, das nicht die Schuld daran trägt, wenn noch nicht alle in ihm zur Seligkeit gelangt sind. Mißfällt doch dem Fieberkranken auch das Schönste (430 A)<sup>1</sup>, ganz ebenso leiden die Gottlosen nur an ihren eigenen fruchtlosen Wünschen (961 B)<sup>2</sup>. — Wie das Böse auf Willensregungen eingeschränkt wurde, so sind auch die Strafen verinnerlicht<sup>3</sup>. Unerreichbare Phantasiebilder und unstillbares Verlangen sind die einzige Ahndung, welche das Vergehen trifft<sup>4</sup> (437 C; nur durch die Diskrepanz mit dem eigenen unseligen Innern dient das Feuer den Gottlosen zur Verstärkung ihrer Qual).

Das Maß der göttlichen Gesetze ist wie die Freude der Guten auf wunderbare Weise auch die Verdammung der Schlechtigkeit (*ut miro atque ineffabili modo divinarum legum pulcherrima moderatio eorum nequitiae esse deterrima damnatio* 435 C). Daß sie Gott unwillig dienen, das allein ist schließlich die Strafe der Gottlosen und Dämonen (*ii eo enim, quod ei inviti serviunt, puniuntur in seipsis* 435 A).

Aber auch diese gemilderten Strafen spielen in Erigenas Schilderung des Endzustandes keine große Rolle. Erhebung und Vervollkommnung der Natur auch bei den Unseligen wiegen durchaus vor in der Beschreibung des Weltendes. Ausgenommen die Seligkeit (*excepta beatitudine, qua priva-*

<sup>1</sup> Die Stelle ist auch inhaltlich für Erigenas Weltbetrachtung von Interesse. *duorum in aula regali uno eodemque loco positorum unus febricitat, alter gaudet; gaudenti omnia totius aulae ornamenta delectabiliter placent, laudabiliter apparent, honorabiliter concordant, febricitanti vero intra se ipsum, doloribusque suis ardenti omnium, quae extrinsecus videt, nihil eum delectat, nihil laudabile, quia omnia vituperat. nihil consentiens, quia omnium abhorret merito. Quid enim bonorum illi non noceret, quando ei auctor omnium placere non poterat? Aut ubi nullum bonum non nocebit, cui summo bono frui non placuit?*

<sup>2</sup> 961 B: *vanas autem cogitationes hominum in falsis rerum temporalium phantasiis in eorum animabus, qui solummodo integritatem naturae recepturi sunt, non autem in gloriam immutabuntur, semper mansuras, seraque poenitentia de rebus, quas in hac vita illicite atque inordinate concupiverant, veluti quadam inextinguibili flamma arsuras.* Ueber E.s spiritualistische Tendenzen vgl. A. SCHNEIDER S. 33.

<sup>3</sup> 937 A: *Ubi Judas Salvatoris nostri proditor torquetur? Nunquid alibi nisi in sua polluta conscientia, qua Dominum tradidit?*

<sup>4</sup> Gelegentlich kann wohl auch die augustinische Vorstellung von ihm Verwendung finden. Er erinnert 437 C ganz ebenso wie es Augustin an der oben angeführten Stelle tat, an Asbest wie an Salamander, um das Existieren von Körperlichem im Feuer vorstellig zu machen.

buntur 437 B; in omnibus enim aeternae immortalitatis non autem beatitudinis aequalis erit gloria 584 C) gibt es nur gemeinsame Güter für Selige und Verdammte 946 A. Da aber die Seligkeit den Seligen nur durch göttlichen Gnadenerweis hinzugefügt ist (437 B)<sup>1</sup>, so bedeutet auch dieser Mangel nicht eigentlich einen Verlust. Das Resultat der Strafverhandlung ist: die universitas der von Gott geschaffenen Kreatur ist unbestrafbar und frei von allem Verderben (960 A)<sup>2</sup>.

Das Ziel des Weges, den Erigena eingeschlagen hat, ist die alte Lehre des Origenes von der ἀποκατάστασις πάντων; daß er sie nicht geradezu ausspricht, ist nach ihrer Verurteilung durch die Kirche nicht verwunderlich. Er läßt es in der Schwebe<sup>3</sup>.

Genug, daß er mit begeisterter Freude die vollkommene Herrlichkeit jenes Endzustandes beschreibt. Vor dem strahlenden Lichtglanz dieses Bildes entschwinden Höllenstrafen und ewige Verdammnis seinem Blick.

#### IV.

### STELLUNG UND AUSSTATTUNG DES MENSCHEN.

Fragt man, welches der Platz ist, den der Mensch in dieser Welt einnimmt, welchen Rang er bekleidet, welche Kräfte ihm innewohnen, so darf man, scheint es, dabei von einer Voraussetzung ausgehen.

Es ist bekannt, daß in aller mystischen Weltanschauung dem Gefühlsfaktor eine bedeutende Rolle zufällt; mag diese Rolle verschieden sein bei den einzelnen Mystikern, an der Tatsache selbst ist nicht zu zweifeln. Danach hat man folgerecht anzunehmen, daß die Mystik das Subjekt solcher Empfindungen und Erfahrungen zu steigern geneigt sein wird. Man muß darum erwarten, vom Menschen und seiner Stellung im All mit hohen Worten gehandelt zu hören.

<sup>1</sup> 437 C (beatitudo), quae non est ex natura, sed ex gratia.

<sup>2</sup> Clare perspicio, omnique caligine remota intelligo, universitatem creaturae a Deo conditae impunibilem esse, omnique corruptione absolutam.

<sup>3</sup> Vgl. CHRISTLIEB S. 433.



Diese Annahme findet sich in der Tat bestätigt, wenn man die neuplatonische Anschauungsweise ins Auge faßt. Ja, so beredt wird von der eigentlichen Heimat der menschlichen Seele, von ihrer Göttlichkeit und ursprünglich himmlischen Art gesprochen, daß es keiner Belege bedarf, um den Satz vom Adel des Menschen für den Neuplatonismus erst zu beweisen. Es gilt vielmehr, gerade auf die Einschränkungen das Augenmerk zu richten, die dieser Satz bei Plotin erfährt. — Nichts anderes in dem Verhalten der Menschen steht bei den Neuplatonikern in höherer Achtung als Freiheit von Leidenschaften und klare Ordnung. Sind aber Leidenschaftslosigkeit und Unbeirrbarkeit die Eigenschaften, die den Maßstab abgeben für die Einschätzung eines Wesens, so nimmt der Mensch nicht den obersten Rang ein in der Folge der Wesenheiten. Vielmehr erhalten bei der unstörbaren Regelmäßigkeit ihres Wandels und der leidenschaftslosen Sicherheit, die an ihnen erscheint, die Gestirne den weitaus höheren Platz. Wenn keine spezifisch menschlichen Eigenschaften den Ausgleich bewirken, so kann auch der weiseste und beherrschteste Mensch nicht mit ihnen wetteifern. Vermag doch niemand sich vollkommen den Leidenschaften und Unruhen des irdischen Lebens zu entziehen! Die Ordnung und Regelmäßigkeit, mit der die Gestirne auf ihrer Bahn sich bewegen, ist der Beweis ihrer Göttlichkeit<sup>1</sup>. Sich selbst der Sonne und den Gestirnen für überlegen halten zu wollen, weil man ein Mensch ist, dieser Anspruch wird von Plotin als eine Ungeheuerlichkeit zurückgewiesen<sup>2</sup>; denn wer — ruft er aus — von allen, die sich so überhebend hervordrängen, ist so geregelt und vernünftig wie das All?<sup>3</sup> Nur darum gibt man sich überspannten Erwar-

<sup>1</sup> „Warum sollten die Gestirne, in den unteren Sphären so gut wie in der höchsten Höhe, keine Götter sein, da sie in geordneter Bahn sich bewegen und mit dem Himmel herumwandeln?“ II 9<sub>8</sub>. Bd. I S. 143 Z. 4: ἐν τάξει φερόμενα καὶ κόσμῳ περιόντα.

<sup>2</sup> „Oder wollen sie auch die verworfensten Menschen als Brüder anreden, die Sonne dagegen und die Götter am Himmel und auch die Seele der Welt nicht Brüder nennen mit rasendem Munde? ruft Plotin von den Gnostikern aus. II 9<sub>18</sub>. Bd. I S. 157 Z. 14: ἡ ἀδελφοὺς μὲν καὶ τοὺς φαυλοτάτους ἀξιοῦσι προσεννέπειν, ἥλιον δὲ καὶ τοὺς ἐν τῷ οὐρανῷ ἀπαξιοῦσιν ἀδελφοὺς λέγειν οὐδὲ τὴν κόσμου ψυχὴν στόματι μαινομένῳ; φαύλους μὲν οὖν ὄντας οὐ θεμιτὸν εἰς συγγένειαν συνάπτειν.

<sup>3</sup> „Wer von allen, die in ihrem Unverstande sich überklug dünken,

tungen über das Verhalten der Menschen hin, und ist dann betroffen, wenn sie nicht erfüllt werden, weil man den Menschen zu hoch einschätzt. — Diese Ermäßigung übertriebener Vorstellungen über die Bedeutung des Menschen ist von hohem Interesse. Der Mensch ist nicht so kostbar, wie man sich wohl einbilden mag. Plotin ruft von solcher Anmaßung zurück: nicht an erster Stelle, sondern in der Mitte zwischen Göttern und Tieren steht der Mensch; abwechselnd neigt er zu beiden<sup>1</sup>. Ist auch das Göttliche ursprünglich unsere Heimat und Göttliches in uns, so liegt es doch hier unten in Fesseln und wir müssen eilen, von hier fortzukommen.

Der Neuplatonismus weiß also neben dem Aufzeigen eines Höheren im Menschen, dem unsere irdische Lage nicht gemäß ist, nicht ohne Ernst auch von Beschränkungen zu reden, in die man sich fügen muß. Von solchen Einschränkungen zeigt Erigena sich frei. Ungehindert kann hier die Würde des Menschen sich entfalten. — An die Stelle der Götter sind bei dem Christen Dionysius die Engel getreten, und sie fordern ein Hauptinteresse des Autors für sich. Die Beachtung, die er dem Menschen und seiner Natur widmet, ist dem gegenüber geringer. Aber nicht Dionysius ist es, bei dem Erigena in diesen Fragen sich Rats erholt<sup>2</sup>. Denn rückhaltlos gibt der lateinische Philosoph sich Anschauungen hin, die den Menschen zum Mittelpunkt der Welt erheben und die Vollkommenheit seiner Natur aufs höchste preisen. Begierig wird deshalb von

---

ist so geregelt und vernünftig wie das All?“ II 9<sub>16</sub> Bd. I S. 154 Z. 15: τίς γάρ οὕτω τεταγμένος ἢ ἑμψρων τῶν ὑπερφρονούντων ἀφρόνως, ὡς τὸ πᾶν;

<sup>1</sup> „Man verwundert sich nun über die Ungerechtigkeit bei den Menschen, weil man annimmt, daß der Mensch im All das kostbarste und weiseste Wesen sei (III 2<sub>8</sub> Bd. I S. 179 Z. 11: θαυμάζεται δὲ ἐν ἀνθρώποις ἀδίκημα, ὅτι ἀνθρωπὸν ἀξιοῦσιν ἐν τῷ παντὶ τὸ τίμιον εἶναι ὡς οὐδενὸς ὄντος σοφωτέρου. τὸ δὲ κεῖται ἐν μέσῳ θεῶν καὶ θηρίων“ er steht vielmehr in der Mitte zwischen Göttern und Tieren und neigt abwechselnd zu beiden.“

<sup>2</sup> Die Sicherheit, mit der J. BERNHART, Die philosophische Mystik des Mittelalters S. 91 behauptet, „im einzelnen reichen die Züge seines Systems über den Areopagiten und seine Quellen nicht hinaus“, wird durch den Tatbestand keineswegs erklärt. — Ebensowenig ist es übrigens richtig, alles Wesentliche der späteren ECKHARTSchen Denkweise in E.s mystischer Lehre vom Rückfluß der natura creata („nur ohne die zündende Glut des deutschen Meisters“ S. 92) finden zu wollen. Das Buch leidet überhaupt an einem Uebermaß apodiktischer Behauptungen.

Erigena die alte Vorstellung aufgegriffen, die ihm bei Gregor von Nyssa entgegentrat, wonach der Mensch als Mikrokosmos die ganze Natur in sich zusammenfaßt. Mit Geistigem und Körperlichem zugleich ausgestattet, steht der Mensch schon durch diese seine natürliche Beschaffenheit im Zentrum der Schöpfung. So hält also auch hier der Mensch die „Mitte zwischen Göttern und Tieren“. Aber es sind doch ganz andere Schlußfolgerungen, die Erigena an diese Behauptung anknüpft. Zunächst ist es die Ueberlegenheit des Menschen über die Erscheinungswelt, die sich hier aus der Stellung des Menschen ergibt. Ein Mensch ist größer als die ganze sichtbare Natur<sup>1</sup>. Weiter aber ist es überhaupt der erste Platz, den der Mensch, wenn nicht an Rang, so doch an Wichtigkeit in der Schöpfung einnimmt. Er ist es, um deswillen das All entstanden ist. Denn nicht um ihrer selbst willen wurde die Welt geschaffen, sondern wegen einer höheren Welt; diese höhere Welt aber, die Gott nach seinem Bilde schuf, ist die menschliche Natur<sup>2</sup>! Die ganze Welt ist des Menschen wegen gemacht<sup>3</sup>.

Schon durch den Weltzweck ist ja die Wichtigkeit des Menschen gegeben. Ist die Erkenntnis von Gottes Wesen die Absicht der Welterschöpfung, so muß auf dem Subjekt solcher Erkenntnis, dem Menschen, der volle Nachdruck der Bedeutung ruhen. — Erigena läßt nicht ab, die Herrlichkeit der menschlichen Natur bewundernd hervorzuheben. Sinnvoll ist sie eingerichtet<sup>4</sup>. Von den Abminderungen, die Plotin geltend zu machen für richtig hielt, weiß Erigena nichts zu sagen; auch die Folgerungen sind ihm fremd, die dort sich

<sup>1</sup> 784 C verissima quippe ratio incunctanter nos docet, unum hominem et singulariter unum majorem esse universo mundo visibili, non mole partium, sed harmoniae rationabilis naturae dignitate.

<sup>2</sup> 320 D Sed quaeritur, quem mundum dilexit Deus? Non enim credendum est, mundum istum, id est universitatem, quae constat ex caelo et terra, Patrem dilexisse. Ille enim non propter se ipsum, sed propter superiorem mundum factus est, Mundum igitur superiorem, quem ad imaginem et similitudinem suam condidit, id est humanam naturam Pater dilexit ita, ut Filium suum pro eo traderet.

<sup>3</sup> 758 B Quid enim recte sapientium ignorarit, hunc mundum visibilem cum omnibus suis partibus, a summo usque deorsum, propter hominem esse factum, ut ei praeesset, et dominaretur omnium rerum visibilium?

<sup>4</sup> Vgl. über E.s Behauptung der menschlichen Willensfreiheit CHRISTLIEB S. 303 f.

anschlossen. Dem Iren scheint die menschliche Natur keiner Vollkommenheit unteilhaftig zu sein<sup>1</sup>. Nur dieser Eindruck ist es, den er äußert. „Welche Kreatur ist so geschmückt, wie die nach dem Bilde Gottes Geschaffene“? (321 A). Daneben kann anderes nicht aufkommen. Auf der Lichtseite unserer Natur allein weilt sein Blick.

Es führt nicht von unserer Fragestellung ab, wenn wir auch die Erkenntniskraft des Menschen, wie sie in beiden von uns besprochenen Gedankenkreisen aufgefaßt wird, in ihrer Eigenart uns deutlich zu machen suchen. Bei dem Rang, den die Erkenntnis in Erigenas Welt einnimmt, bei dem rationalen Charakter seiner Anschauung ist es erforderlich, dieser Seite seines Systems eine gesonderte Betrachtung zu widmen. Hier, scheint es, war es für ihn am leichtesten an die neuplatonischen Traditionen anzuknüpfen. Denn die Hochschätzung des dialektischen Denkens war in dieser Philosophenschule lebendig. Wenn es nicht auch ohne das feststände, so können wir es von Plotin selbst erfahren. Er spricht es geradezu aus, daß er das Wissen liebe<sup>2</sup>. Ist doch überdies der größere Teil seiner Abhandlungen der Untersuchung von Einzelproblemen theoretischer Natur gewidmet. Scheint sonach hier der Erkenntnisdrang Platos fortzubestehen, so ist doch ein Unterschied vorhanden. Der Neuplatonismus besitzt ein stärkeres Empfinden für die Schranken der menschlichen Vernunft als die Philosophie der älteren Zeit. Da, wo es um die höchsten Ziele des Menschen geht, reicht die Erkenntniskraft nicht mehr aus. Das Eine erfährt man nicht durch Wissenschaft oder durch Denken, sondern durch gegenwärtige Erfahrung eines Wesens, das der Vernunft überlegen ist. Nur durch eine „Gegenwart“, die größer ist als Wissenschaft, läßt sich das Göttliche ergreifen<sup>3</sup>. Um aber dessen teilhaftig zu werden,

<sup>1</sup> 388 B Cui debemus ineffabiles gratias reddere, non solum quod naturam nostrae mentis bonitatis suae copia condiderit rationalem, liberam, voluntariam, mobilem, sed quod nobis largitatis suae munere concessit, proprio nostro nutu rationabiliter, libere, voluntarie posse nos movere.

<sup>2</sup> VI 7<sub>34</sub> Bd. II S. 406 Z. 29: die ἐπιστήμαι als etwas, an dem die Seele ihre Freude hatte (ἡδeto). VI 7<sub>35</sub> S. 407 Z. 3 οὕτω δὲ διακρίεται τότε, ὡς καὶ τοῦ νοεῖν καταφρονεῖν, ὃ τὸν ἄλλον χρόνον ἡσπάζετο.

<sup>3</sup> VI 9<sub>4</sub> Bd. II S. 445 Z. 15: μὴδὲ κατ' ἐπιστήμην ἢ σύνεσιν ἐκείνου μὴδὲ κατὰ νόησιν, ὥσπερ τὰ ἄλλα νοητά, ἀλλὰ κατὰ παρουσίαν ἐπιστήμης κρείττονα.



so werden wir belehrt, gilt es, sich zu bereiten. Hingesenkt in Schauen, muß man alles Wissen um anderes von sich abstreifen<sup>1</sup>, auch mit sich selbst darf man sich nicht mehr beschäftigen; alles Wissen auch um sich selbst hat zu schweigen, wenn es das Ergreifen der Gottheit gilt. Geschieht doch die Verknüpfung der Seele mit dem Einen durch andere Kräfte, als womit das Denkende seiner Natur nach mit dem Gedachten sich verknüpft<sup>2</sup>. Das sind Gedanken, die in verschiedener Wendung immer wieder zu Gehör gebracht werden. Wenn die Seele sich zum Einen erhoben hat, so ist kein Begriff, kein Gedanke mehr im Menschen vorhanden, ja, wenn auch das zu sagen erlaubt ist, auch er selbst ist vergangen, sein eigenes Dasein hat aufgehört<sup>3</sup>. Die Seele ist dann über die Verstandestätigkeit erhoben, sie hat das Denken unter sich gelassen<sup>4</sup>. Ja, das Wissen, das sie einst liebte, wird jetzt von ihr verachtet<sup>5</sup>. Ist doch, so begründet Plotin die Behauptung, die Wissenschaft Begriff, der Begriff aber ist eine Vielheit<sup>6</sup>. Auch die geläutertste Wirksamkeit der menschlichen Vernunft also ist noch der Sphäre dessen angehörig, dem die Seele zu entweichen verlangt. Auch in der Wissenschaft weht noch nicht die reine Höhenluft, in der der Mensch frei zu atmen

<sup>1</sup> VI 9, Bd. II S. 450 Z. 17: πάντων τῶν ἔξω ἀφέμενον δεῖ ἐπιστραφῆναι πρὸς τὸ εἶσω πάντη, μὴ πρὸς τι τῶν ἔξω κεκλίσθαι, ἀλλὰ ἀγνοήσαντα τὰ πάντα καὶ πρὸ τοῦ μὲν τῇ διαθέσει, τότε δὲ καὶ τοῖς εἶδεσιν, ἀγνοήσαντα δὲ καὶ αὐτὸν ἐν τῇ θεᾷ ἐκείνου γενέσθαι ἀκκείνῳ συγγεγόμενον.

<sup>2</sup> VI 9, Bd. II S. 451 Z. 24: δυνάμεσιν ἄλλαις ἢ πέφυκε τὸ νοοῦν πρὸς τὸ κατανοοῦμενον συνάπτειν οἰητέον τὴν συναφὴν γίνεσθαι καὶ πλέον, ὥς τὸ νοοῦν παρῆναι ὁμοιότητι καὶ ταυτότητι καὶ συνάπτειν τῷ συγγενεῖ οὐδενὸς διείργοντος.

<sup>3</sup> VI 9<sub>11</sub> Bd. II S. 455 Z. 2: οὐ γὰρ τι ἐκινεῖτο παρ' αὐτῇ, οὐ θυμός, οὐκ ἐπιθυμία ἄλλου παρὴν αὐτῇ ἀναβεβηκότι, ἀλλ' οὐδὲ λόγος οὐδὲ τις νόησις οὐδ' ὅλως αὐτός, εἰ δεῖ καὶ τοῦτο λέγειν.

<sup>4</sup> VI 7<sub>40</sub> Bd. II S. 412 Z. 32: μεταβαίνων τοίνυν τις ἀπὸ ταύτης τῆς οὐσίας καὶ νοήσεως οὔτε ἐπὶ οὐσίαν ἤξει οὔτε ἐπὶ νόησιν, ἀλλ' ἐπέκεινα ἤξει οὐσίας καὶ νοήσεως ἐπὶ τι θαυμαστόν.

<sup>5</sup> VI 7<sub>34</sub> Bd. II S. 406 Z. 29: da sie sich im Besitz von Besserem weiß, verachtet die Seele alles, was sie sonst schätzte, darunter als Wertvollstes auch die Wissenschaft. τὰ ἄλλα πάντα, οἷς πρὶν ἦδετο, ἀρχαῖς ἢ δυνάμεσιν ἢ πλούτοις ἢ κάλλεσιν ἢ ἐπιστήμασις, ταῦτα περιδοῦσα.

<sup>6</sup> VI 9<sub>4</sub> Bd. II S. 445 Z. 18: πάσχει δὲ ἡ ψυχὴ τοῦ ἐν εἶναι τὴν ἀπόστασιν καὶ οὐ πάντῃ ἐστὶν ἐν, ὅταν ἐπιστήμην του λαμβάνῃ· λόγος γὰρ ἡ ἐπιστήμη, πολλὰ δὲ ὁ λόγος.

vermag. Ueber die Wissenschaft gilt es darum noch hinauszueilen<sup>1</sup>. Es ist nur eine pädagogische Leistung, die ihr bleibt: „Bis zum Weg und zur Reise geht das Lehren“<sup>2</sup>. Danach aber muß die Seele sich über den Intellekt hinausheben, denn, „bleibt sie im Intellekt, so schaut sie zwar Schönes und Ehrwürdiges, jedoch sie hat noch nicht völlig, was sie sucht“<sup>3</sup>. Man kann, was jenseits des Intelligiblen ist, nur nach Darangabe alles Intelligiblen schauen<sup>4</sup>. Die originale Kraft der neuplatonischen Mystik gründet sich also auf Erfahrungen, die sich jenseits aller Vernunfttätigkeit finden. Trotz der platonischen Hochschätzung der Dialektik, die diesen Nachfahren der griechischen Philosophie eignet, ist doch unzweifelhaft, daß ihnen die höchsten Ziele ihres Daseins über das Denken auch in seiner reinsten Gestalt erhaben dünken. Auch das geläutertste Erkennen erscheint ohnmächtig, verglichen mit der Aufgabe, die sie als die entscheidende ansehen. Und so gipfeln denn Plotins Ausführungen über diesen Gegenstand immer wieder darin, daß er aufzeigt, wie man in stetigem Vorwärtsschreiten von den unvollkommenen zu den vollkommensten Erkenntnisweisen, zuletzt doch auch diese hinter sich zu lassen hat, um drüben dann sein Wünschen gestillt zu sehen.

Um doch die Stellung des Neuplatonismus auch nach der anderen Seite abzugrenzen, tut man gut, sich etwa noch die Haltung des Pseudo-Makarios zu vergegenwärtigen. Auch dieser ist im Besitz der griechischen Bildung, eingehende und vielseitige Studien liegen hinter ihm. Doch er hat dem allen den Rücken gekehrt. Die theoretischen Neigungen erkennt er nicht mehr als berechtigt an<sup>5</sup>. Das Ungenüge an alle dem,

<sup>1</sup> VI 9<sub>4</sub> Z. 21: ὑπὲρ ἐπιστήμην τοίνυν δεῖ δραμεῖν καὶ μηδαμῇ ἐκβαίνειν τοῦ ἐν εἶναι, ἀλλ' ἀποστῆναι δεῖ καὶ ἐπιστήμης καὶ ἐπιστητῶν καὶ παντὸς ἄλλου καὶ καλοῦ θεάματος.

<sup>2</sup> Ebda. Z. 29: μέχρι γὰρ τῆς ὁδοῦ καὶ τῆς πορείας ἡ διδασκία.

<sup>3</sup> VI 7<sub>22</sub> Bd. II S. 394 Z. 23: καὶ νοῦν μὲν υπεραίρει, οὐ δύναται δὲ ὑπὲρ τὸ ἀγαθὸν δραμεῖν, ὅτι μηδὲν ἐστὶ τὸ ὑπερκείμενον, ἐὰν δὲ μένῃ ἐν νῷ, καλὰ μὲν καὶ σεμνὰ θεᾶται, οὕτω μὲν δ' ζητεῖ πάντα ἔχει.

<sup>4</sup> V 5<sub>6</sub> Bd. II S. 187 Z. 1: ὥσπερ ὁ τὴν νοητὴν φύσιν βουλούμενος ἰδεῖν οὐδερμίαν φαντασίαν αἰσθητοῦ ἔχων θεάσεται ὃ ἐστὶν ἐπέκεινα τοῦ αἰσθητοῦ, οὕτω καὶ ὁ θεάσασθαι θέλων τὸ ἐπέκεινα τοῦ νοητοῦ τὸ νοητὸν πᾶν ἄφεις θεάσεται.

<sup>5</sup> Der vollkommene Mensch (ὁ πνευματικός) hält alles, was auf dieser Welt anscheinlich ist, darunter auch die Erkenntnis, für hassens- und

was bis dahin auch für ihn einen Wert dargestellt hatte, führt ihn über die Linie des Neuplatonismus weit hinaus; auch die propädeutischen Aufgaben nimmt er der Wissenschaft; sie hat überhaupt keine Stelle mehr in seiner Welt. Gemeinsam ist ihm mit dem Neuplatonismus, daß sie beide Ziele kennen, zu denen die Mittel der geistigen Kultur, die ihnen genau bekannt ist, nicht ausreichen. Die Unzulänglichkeit des Seitherigen ist ihnen zum Bewußtsein gekommen, und zwar, nachdem sie es eingehend damit versucht hatten. Die Wege, auf denen sie nun ihr Ziel anstreben, liegen außerhalb der früheren. Das alles ist der hellenischen mit dieser mönchischen Mystik gemein. Dann freilich scheiden sich die Straßen; neben den übrigen Differenzen steht die, daß der Neuplatonismus, auch wenn er von einem „Verachten der Wissenschaft“ redet, nie zu dem Haß dagegen sich fortziehen läßt, wie er den Pseudo-Makarios erfüllt. — Die Mystiker, die hier Erigena gegenübergestellt wurden, sind Menschen, welche nicht weniger als er der wissenschaftlichen Tätigkeit sich widmeten. Doch ihnen eignet eine — verschieden ausgeprägte — Resignation über die Tragweite ihres Denkens. Was wahrhaft wertvoll ist, liegt jenseits auch des Intellekts. Gottes Wesen ist nicht vernünftig, ist nicht Wahrheit, sondern liegt darüber hinaus. Zu erreichen ist er nur durch außerordentliche Mittel. Das höchste, was das Denken leisten kann, ist, heranzuführen an die Stelle, über die hinweg dann Gott zu finden ist. Will man einen bildlichen

verabscheuenswert. (9<sub>8</sub> αὐτήν τε τὴν γνῶσιν, καὶ πάντα τὰ τοῦ αἰῶνος τούτου . . . βδελυκτά . . . καὶ μισητά). So ist es besser, sein Brot zu essen und das Wasser zu trinken, ohne sich mit unnötigen Fragen darüber zu beschweren, woher der Fluß kommt und wohin er geht, aus dem man schöpft (12<sub>12</sub> ἀλλὰ σὺ ὅσον εὗρίσκεις ἄρτον φάγε, καὶ ἄφες ἔλην τὴν γῆν καὶ ἀπελθε εἰς τὸ χεῖλος τοῦ ποταμοῦ, καὶ πίε ὅσον χρεῖαν ἔχεις καὶ πάρελθε, καὶ μὴ ζητήσης πόθεν ἔρχεται ἢ πῶς βέει). „Sorge, daß dein Fuß geheilt wird und die Krankheit deines Auges, damit du das Licht der Sonne sehest; aber frage nicht, wie viel Licht die Sonne hat und in welchem Tierzeichen sie aufgeht (ὃ προσχωρεῖ σοι εἰς χρῆσιν λάβε), wie ein Kind an der Mutterbrust genährt wird, ohne zu fragen. Von einem Menschen, der in allen Lebensgebieten sich umgesehen hat, um Heilung für das Verlangen seiner Seele zu finden, heißt es „auch die Weisen verließ er wieder, ohne bei ihnen etwas gewonnen zu haben“ (45<sub>4</sub>). Alles Mühen um Erkenntnis führt nur zur Enttäuschung (12<sub>11</sub> ὅσον θέλεις διὰ γνῶσεως ἐρευνᾶσαι καὶ εἰσελθεῖν, χωρεῖς εἰς βάθος, καὶ οὐδὲν καταλαμβάνεις).

Ausdruck wählen, so könnte man sagen, die Wissenschaft leiste die Dienste eines Messers, das die Taue kappt, welche die Seele mit allem anderem, dem Denken Zugänglichen verbinden<sup>1</sup>. Das würde dann eigentlich eine negative Aufgabe sein, wenn man nicht das Richtungsweisen, auch wenn man das Ziel nicht zeigen kann, als etwas Positives bezeichnen darf.

Es könnte nun scheinen, als habe Dionysius einen höheren Begriff von Erkenntnis und Wissenschaft, und wir verweilen deshalb einen Augenblick bei ihm. Eccl. hier. I, 1 heißt es: „In das Heiligtum der mystischen Wissenschaft eintreten“; V 1, 3: die Vollendung der Eingeweihten erfolgt durch die Erkenntnis ihrer Weihung; wir lesen von der „vollendeten Erkenntnis und Wissenschaft der sakramentalen Akte“. Aber was sogleich in die Augen fällt, ist die Einschränkung dieser Wissenschaft auf kultisches Handeln. Weiter aber ist auch ihr Verfahren einigermaßen eigentümlich. Theol. myst. II werden wir belehrt, das sei das wahre Sehen und Erkennen . . ., wenn man sieht und erkennt durch das Sichlossagen von allem Seienden (*διὰ τῆς πάντων τῶν ὄντων ἀφαιρέσεως*). Man erkennt das über alles Erkennbare Hinausliegende erst durch den völligen Verzicht auf Erkennen<sup>2</sup>. Von einem Anerkennen oder Verstehen der Wissenschaft und Erkenntnistätigkeit des Menschen kann man also bei Dionysius im Ernst nicht reden wollen.

Wenn man Erigenas Antworten auf die hier behandelten Fragen kennen lernen will<sup>3</sup>, so ist eins von vornherein nicht

<sup>1</sup> III 6<sub>5</sub> die Seele durch Philosophie frei von Leidenschaften machen. Bd. I S. 224 Z. 26: *ζητεῖν ἀπαθῆ τὴν ψυχὴν ἐκ φιλοσοφίας ποιεῖν*. S. 225 Z. 7: *ἡ μὲν κάθαρσις ἂν εἴη καταλιπεῖν μόνην καὶ μὴ μετ' ἄλλων ἢ μὴ πρὸς ἄλλο βλέπουσαν*. Die Aufgabe der Reinigung hat als Ziel: die Seele auch innerlich von der Außenwelt abzusondern.

<sup>2</sup> Ep. I ἡ κατὰ τὸ κρεῖττον παντελὴς ἀγνώσις γινώσις ἐστὶ τοῦ ὑπὲρ πάντα τὰ γινωσκομένα. Theol. myst. I, 3: *εἰς τὸν γνόφον τῆς ἀγνώσις εἰσδύνει τὸν ὄντως μυστικόν, καθ' ὃν ἀπομύει πάσας τὰς γνωστικὰς ἀντιλήψεις . . . καὶ τῷ μηδὲν γινώσκειν, ὑπὲρ νοῦν γινώσκων*. Man soll alle seine sinnliche und geistige Erkenntnis und überhaupt alles Seiende und Nichtseiende verlassen, um zur Einigung zu gelangen, ἀγνώστως, mit Darangabe alles Denkens. Auf dem Wege zu Gott taucht man ein in das Dunkel des Nichterkennens, läßt alle Begriffe, um durch das Nichterkennenwollen zu erkennen.

<sup>3</sup> HUBER S. 140 ff. hält sich bei der Bestimmung der Tragweite der menschlichen Vernunft wesentlich an die areopagitische apophatische



zweifelhaft: die hohe Stellung der Erkenntnis im Vergleich mit den anderen Stücken der menschlichen Ausrüstung. Das Wirken der Vernunft als der obersten Funktion des Menschen ist darum das höchste Tun des Menschen. Schien ihm doch Augustins bekanntes Wort die Berechtigung zu geben, die wahre Gottesverehrung in der Betätigung der Vernunft zu suchen: die wahre Philosophie und wahre Religion fallen zusammen<sup>1</sup>. Es kann daher nicht wundernehmen, wenn nach Erigena auf diesem Felde die Bestimmung des Menschen liegt. Gott hat die vernünftige Kreatur dazu geschaffen, ihn zu erkennen<sup>2</sup>. Hier liegt Freude und Seligkeit bereit<sup>3</sup>; hier fehlzugehen, ist um so schlimmer, je höher das Glück reiner Erkenntnis gewertet werden muß<sup>4</sup>. Nichts spricht die Schätzung der menschlichen Vernunft und deren zutreffender Wirksamkeit so deutlich aus, wie solche Negationen. Man kann den Schmerz des Irrtums nicht stärker empfinden, als dieser Gelehrte: neben der Unkenntnis der Wahrheit gibt es kein Elend, das den Namen verdiente<sup>5</sup>; nur als Unwissenheit vermag er sich die Höllenqualen der Verdammten vorzustellen<sup>6</sup>, — körperliche Strafen kommen nicht in Frage — und dies ist der stärkste geistige Schmerz, den er kennt!

So begreift sich die hohe Schätzung des geschulten Denkens, der Wissenschaft und ihrer Regeln, der Dialektik<sup>7</sup>. Kein Platoniker kann höher davon denken. Nicht auf menschliche Erfindung geht sie zurück, sie ist göttlichen Ursprungs. Die Unkenntnis der Dialektik aber muß zu den schwersten Schäden führen. Auch dogmatisch; Erigena redet von dem todbringenden Irrtum derer, die die Väterlehre verkehren: er stammt her aus der Unkenntnis der Dialektik<sup>8</sup>! Ueberall ist es die gleiche

---

Theologie, deren Grundgedanken er als E.s Erkenntnislehre darstellte — Für das Einzelne ist auf die Arbeit A. SCHNEIDERS zu verweisen.

<sup>1</sup> 358 A *veram esse philosophiam veram religionem.*

<sup>2</sup> 572 D *rationalem creaturam condidit ad se intelligendam.*

<sup>3</sup> 418 A *veritas est felicitas.* 430 A *nulla igitur beatitudo est, nisi veritatis cognitio.*

<sup>4</sup> 430 B *nulla igitur miseria est, nisi veritatis ignorantia.*

<sup>5</sup> Ebda.

<sup>6</sup> 424 B *tenebrae aeternae ignorantiae.*

<sup>7</sup> 749 A *ab auctore omnium artium condita.*

<sup>8</sup> 430 C *Errorum itaque saevissimum eorum, qui venerabilium Patrum, maximeque sancti Augustini sententias confuse, ac per hoc mortifere*

Gesinnung, die sich geltend macht, eine stets sich bekundende Hochschätzung von Wissen und Einsicht. Wie selbstverständlich ihm das ist, zeigt sich hübsch, wo einmal eine Schriftstelle dieser Auffassung nicht entspricht. Das Wort „Ich werde die Weisheit der Weisen verderben“ kann nur ironischen Sinn haben: die Unweisheit der Unweisen. Der Wortlaut erschiene ihm blasphemisch. Denn alle Weisheit und Klugheit ist von Gott<sup>1</sup>. Ganz ähnlich will Erigena in dem Satz des Predigers „Wer hat die Höhe des Himmels und die Breite der Erde und die Tiefe des Abgrunds gemessen?“ nur Allegorie sehen. Auch bei diesem Satz wäre das wörtliche Verständnis ihm unerträglich. Denn die Welt ist nicht über die Einsicht der vernünftigen Kreatur hinaus gegründet<sup>2</sup>. Welch unbekümmertes Zutrauen zu den Kräften der menschlichen Vernunft!

Es hängt für Erigena viel daran, daß unsere Fähigkeit zu reiner Erkenntnis der Welt ungeschmälert behauptet werde. Hier ja öffnet sich auch der Zugang zur Gottheit. Ist doch die Welt um der Erkenntnis Gottes willen geschaffen (454 C)! Der Weg zur Trinität geht durch unser Welterkennen (607 B), und so begreift es sich, wenn dieses von keinen Zweifeln angetastet sein will, es ist in seiner Sicherheit nirgends irre geworden. Danach kann man ermessen, welch hohe Bedeutung der Vernunfttätigkeit auch in dem religiösen Verhältnis zukommt. Durch die Vernunft wird der Schöpfer und Erlöser aufgespürt<sup>3</sup>. Ohne die Vernunft kann man der geistigen Gaben und der oberen Gnade nicht teil-

---

ad suum pravissimum sensum redigunt, ex utilium disciplinarum, quas ipsa sapientia suas comites investigatricesque fieri voluit, (ignorantia) crediderim sumpsisse primordia.

<sup>1</sup> 391 C Si enim omnis sapientia a Domino Deo est, qua ratione intelligetur Deus destruere, quod ab eo est?

<sup>2</sup> 723 B Ecclesiastes enim: Altitudinem, inquit, caeli et latitudinem terrae et profundum abyssi quis mensus est? ubi plus allegoriam, quam historiam intelligendam existimarim; non enim mundum istum ultra intelligentiam rationabilis naturae constitutum dixerim, cum propter eam factus sit: divina tamen auctoritas rationes rerum visibilium et invisibilium non solum non prohibet, verum etiam hortatur investigari.

<sup>3</sup> 333 D Petit a natura potum rationis, qua conditor atque redemptor suus investigatur.

haftig werden<sup>1</sup>. Christus nimmt nur die auf, welche die Einheit der beiden Substanzen in ihm begreifen (1018 C). — Nur ganz vereinzelt mischen sich Stimmen ein, die minder zuversichtlich klingen (570 C)<sup>2</sup>, aber sie vermögen sich nicht durchzusetzen, sie gehen unter in dem Chor der andern. Auch ist dabei nicht etwas mit Erigenas sonstigen Ausführungen schlechthin Unverträgliches gesagt. Denn wenn hier die Gleichstellung der menschlichen Vernunft mit Gott abgewehrt wird, so liegt eine solche Uebertreibung ja auch nirgends in seiner Absicht. Im übrigen dient die angeführte Stelle weniger dazu, Zweifel an der Kraft unseres Denkens auszudrücken, als vielmehr, Gottes Erhabenheit recht zu betonen; und auch hier ist es ja zu keiner Zeit seine Meinung, davon etwas nachzulassen.

Das wesentlich größere Zutrauen Erigenas zur Tragweite der eigenen Denkkraft ist gewiß nicht ein Beweis tieferer Erkenntnis von dem Wesen der Dinge; aber diese zuversichtlichen Aeüßerungen öffnen uns den Einblick in seine Weltauffassung. Man wird sich schwerlich aufgefordert fühlen, die ungebrochene Zuversicht zur menschlichen Vernunft als flachen Rationalismus abzuwerten; dazu ist sie zu frisch und unmittelbar. Eine fast naive Lust, sich in schwierigen Denkproblemen zu tummeln, spricht sich unverholen aus<sup>3</sup>. Diese gleiche Zuversichtlichkeit belebt seine Vorstellung von dem Verhältnis des Menschen zum Göttlichen. Auch hier ist er überzeugt von unserer Fähigkeit, durch die Vernunft Gottes Wesen zu erkennen und zu begreifen.

<sup>1</sup> 336 C *absente intellectu nemo novit altitudinem theologiae ascendere, nec dona spiritualia participare . . . absque quo (intellectu) nullo modo supernae gratiae potest esse particeps.*

<sup>2</sup> Besonders 570 C *ad quem (Gott) nemo potest ascendere, nisi prius corroborato mentis itinere sensus omne deserat, et intellectuales operationes, et sensibilia et omne, quod est et quod non est et ad unitatem, ut possibile est, inscius restituatur ipsius qui est super omnem essentiam et intelligentiam.*

<sup>3</sup> 744 A *cui (der ratio) delectabilius est in abditis divini oceani fretibus virtutem suam exercere, quam in planis apertisque otiosa quiescere ubi vim suam non valet aperire.*

## V.

## ETHIK.

Rang und Ausstattung des Menschen sind geschildert, so weit es für unser Thema in Betracht kommt.

Nicht allein aber steht der Mensch Welt und Gottheit gegenüber. Wie ist die Stellung des einzelnen in der Menschheit? Die Einschätzung der Umwelt und die Aufgaben, die sich aus der sozialen Existenz des Menschen ergeben, sind es, nach denen wir in diesem Kapitel zu fragen haben.

Mehr noch als Worte läßt das Handeln den Menschen erkennen. Auf Plotins Stellung im Staatsleben wirft nichts ein deutlicheres Licht als sein Verhalten zweien seiner Anhänger gegenüber, von dem Porphyrius berichtet. Plotin hatte danach einen Freund, der Staatsmann war von politischem Einfluß, den Araber Zethus. Porphyrius erzählt, daß Plotin sich alle Mühe gab ihn von dieser Tätigkeit abzubringen<sup>1</sup>. Und gleich darauf: „Zu dem Senate gehörte auch Rogatianus, der in der Abkehr von diesem Leben so weit ging, daß er sich aller seiner Habe entäußerte, alle seine Sklaven fortschickte, jede Würde ausschlug, und, da er als Prätor öffentlich auftreten sollte und die Liktores auf ihn warteten, nicht erschien und sich nicht um seine Amtsgeschäfte kümmerte.“ Plotin hat diesem Verzicht eines Staatsbeamten auf die Ausübung seiner Berufspflichten zugestimmt. Es entsprach seinen eigenen Anschauungen. Die staatlichen Dinge lagen ihm fern. Sie schienen ihm eines Philosophen nicht würdig zu sein. War es einst der höchste Ruhm des Mannes, dem öffentlichen Wohl zu dienen, so ist das im Neuplatonismus anders geworden. Von dem Staatsbürgerstolz der alten Zeit ist hier nichts mehr lebendig<sup>2</sup>. Gleichgültigkeit gegen die Staatsgeschäfte erscheint Plotin als Tugend. Den Rogatianus „stellte er als Muster auf“. Er hat ihn mit Lobsprüchen überhäuft<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Vita Plotini 7 S. 10 Z. 1: ἔρχε δὲ καὶ Ζῆθον ἑταῖρον . . . πολίτικόν δὲ ὄντα καὶ ῥοπὰς ἔχοντα πολιτικὰς ἀναστέλλειν ὁ Πλωτῖνος ἐπειρᾶτο.

<sup>2</sup> CHRIST-SCHMID S. 1051 teilt mit, daß die politischen Schriften Platos im Unterricht der Neuplatoniker nicht verwendet wurden. „Bezeichnend ist, daß die beiden großen politischen Werke Platons fehlen“.

<sup>3</sup> Vita Plot. a. a. O. Z. 15: ἦν δὲ καὶ Ῥογατιανὸς ἐκ τῆς συγκλήτου, ὃς εἰς



Die antike Kultur ist städtisch. In der Stadt sammelten sich bei Griechen und Römern die ersten Interessen der Menschen. Um so bemerkenswerter ist die Schroffheit, mit der Plotin seine Anhänger davon zurückruft. Auch die kritischsten Lagen der eigenen Vaterstadt können den Philosophen nicht zu einer Aenderung seines Verhaltens bewegen. Er bleibt innerlich unbeteiligt, auch bei dem schwersten Geschick, das über sie hereinbricht. „Warum sollte man die Zerstörung seiner Vaterstadt für etwas Großes halten? Wenn man es gar für ein großes Uebel oder überhaupt für ein Uebel hält, so würde man lächerlich sein mit seiner Lehre und nicht mehr tugendhaft, falls man Holz und Steine und, beim Zeus!, den Tod von Sterblichen für etwas Großes hält<sup>1</sup>.

Plotin schien sich zu schämen, daß er Eltern und Heimat habe; nie tat er dessen Erwähnung. Mit dieser Bemerkung Porphyrs, mit der er seine Darstellung von Plotins Leben beginnt, ist dessen Stellung dieser engsten Sozialform gegenüber deutlich gekennzeichnet. Nicht ohne Schärfe von Plotin wird die innere Unabhängigkeit des Weisen auch von der Familie gefordert: man darf sich durch seine Familie nicht bestimmen lassen. Es geht nicht an, so meint er, daß deren Geschick Einfluß übt auf die eigene Stimmung. „Falls jemand sagt, es sei unsere Natur, über die Unglücksfälle der Unrigen Schmerz zu empfinden, so möge er erkennen, daß nicht alle Naturen so sind, und es ist schöner, demjenigen nicht nachzugeben, was für die gemeinsame Natur als furchtbar gilt.“ Auch das Unglück der eigenen Angehörigen darf die Seele nicht erschüttern. „Nicht alles dringt ins Innere, so u. a.

τοσοῦτον ἀποστροφῆς τοῦ βίου τούτου προκεχωρήκει, ὥς πάσης μὲν κτήσεως ἀποστήναι, πάντα δὲ οἰκέτην ἀποπέμψασθαι, ἀποστήναι δὲ καὶ τοῦ ξυῴματος, καὶ πρᾶιττερα προίεναι μέλλοντα παρόντων τῶν ὑπηρετῶν μήτε προσελθεῖν μήτε φροντίσαι τῆς λειτουργίας, ἀλλὰ μηδὲ οἰκίαν ἑαυτοῦ ἐλεῖσθαι κατοικεῖν, ἀλλὰ πρὸς τινας τῶν φίλων καὶ συνήθων φοιτῶντα ἐκεῖ τε δειπνεῖν καὶ ἐκεῖ καθεῦδεν, σιτεῖσθαι δὲ παρὰ μίαν. . . . τοῦτον ἀπεδέχετο ὁ Πλωτῖνος καὶ ἐν τοῖς μάλιστα ἐπαινῶν διετέλει εἰς ἀγαθὸν παρὰ δειγματοῦς φιλοσοφοῦσι προβαλλόμενος.

<sup>1</sup> I 4, Bd. I S. 31 Z. 25 Gleichgültigkeit gegen Staatsereignisse und öffentliches Unglück. Z. 30 εἰ δὲ δὴ καὶ κακὸν μέγα ἢ ἔλως κακὸν (ἡγήσεται), γέλοιος ἂν εἴη τοῦ δόγματος καὶ οὐκ ἂν ἔτι σπουδαῖος εἴη ξύλα καὶ λίθους καὶ νῆ Δία θανάτους θνητῶν μέγα ἡγούμενος, ᾧ φαμεν δεῖν δόγμα παρεῖναι περὶ θανάτου τὸ ἄμεινον ζωῆς τῆς μετὰ σώματος εἶναι.

nicht das Schmerzliche und Taurige, zumal, wenn das Schmerzliche andere betrifft, denn das würde eine Schwäche unserer Seele sein“. Von vornherein aber sollen wir Sorge tragen, daß solche Gefahren nicht an uns herankommen können. „Kein Philosoph wird verheiratet sein“<sup>1</sup>.

Das Verhältnis zu den Sozialgestaltungen ist ablehnend geworden<sup>2</sup>. Der Einzelne ist auf sich selbst gestellt<sup>3</sup>. Brauchte die neuplatonische Mystik Anlehnung an die Religionsübung des Volkes? Es ist bekannt, wie in späterer Zeit die neuplatonische Schule sich in den Dienst der Erhaltung und Erneuerung des Heidentums gestellt hat. Aber die Verbindung beider Größen ist doch nicht so selbstverständlich, wie es danach scheinen könnte. Hält man sich nur an den Begründer dieser Philosophie, so ergibt sich ein ganz anderes Bild. Denn daß Plotin alte Mythen verwandte, um in ihnen Symbole für die eigenen Gedanken zu finden, wird man nicht als Zeichen einer Abhängigkeit von der Volksreligion bewerten. Im übrigen ist es auffallend, wie wenig wir darüber in den Enneaden zu hören bekommen. Es beschäftigte ihn nicht. Ganz vereinzelt sind die Worte, in denen auf die religiöse Tradition Beziehung genommen wird. Man weiß, welche bedeutende Rolle Bestattungszeremonien und Totenkult in der griechischen Reli-

<sup>1</sup> Porph. de abstinencia II 52 οὐ γὰρ εἰς γάμον καθήκον.

<sup>2</sup> Vgl. CHRIST-SCHMID S. 845 A. 2: „Die politischen Stimmungen des Plotinos, die sich übrigens nicht über die Empfehlung der Loyalität gegen die herrschende Regierung erheben, dürften nur durch sein . . . persönliches Verhältnis zu Gallienus hervorgerufen sein.“ Den weitergehenden Annahmen M. WUNDTs (Plotinos, S. 36 ff.) kann ich mich nicht anschließen. Hat doch auch die „Platonopolis“ des Philosophen mehr von der Art eines Klosters als einer platonischen Republik. — Ob es sich dabei um pythagoreische Einflüsse handelt, wie HEINEMANN sagt, möchte ich nicht mit solcher Sicherheit behaupten (S. 121: „es kann sich hier nur um die Fortführung einer pythagoreischen Gemeinschaft handeln, und es ist dies ein weiterer Beweis für das Fortleben des Pythagoreismus im Neuplatonismus“). CHRIST-SCHMID S. 846 will hierbei „weniger Plotinos' Streben nach Verwirklichung einer Staatsutopie als den Wunsch des Kaisers maßgebend gewesen sein“ lassen, den Philosophen in den Dienst seiner politisch-sittlichen Erneuerungspläne zu stellen.

<sup>3</sup> Die ältere Stoa rechnete das alles durchaus zu den „Gütern“ des Menschen: Gute Eltern, Kinder, Freunde und ein gutverwaltetes Vaterland (siehe auch J. HEINEMANN, Poseidonios' metaphysische Schriften I 1921, S. 4).

gion spielten. Plotin beweist eine merkwürdige Gleichgültigkeit dagegen. Der Weise wird sich nicht um sein Begräbnis sorgen; „wenn er nicht begraben wird, sein Leib verwest ganz gewiß, mag er über die Erde oder unter die Erde gelegt sein“<sup>1</sup>. Ihn berührt das nicht. — Die späteren Neuplatoniker, vor allem Jamblich wußten mit nicht geringer Beredsamkeit den Opferdienst der Volksgötter zu verteidigen. Auch hier aber ist Plotin nicht identisch mit seinen Schülern. Seine eigene Stellung wird deutlich durch die bekannte Szene, wo er sich weigert, den Tempel aufzusuchen: die Götter sollen zu ihm kommen. Das zeugt nicht von Anhänglichkeit an den Tempelkult seines Volkes. — Den Glauben an Weissagung, an Mantik und Orakel hat Plotin geteilt; er sucht die Möglichkeit solcher Dinge zu erklären. Wir hören doch nichts davon, daß sie ihm persönlich wichtig gewesen seien. Es entspricht nicht seiner Art<sup>2</sup>.

Dionysius ist wie kaum jemand abhängig in seiner geistigen Existenz von dem Vorhandensein eines sozialen Gebildes: nur in gemeinschaftlichem Handeln ist der reiche, feierliche Kultus denkbar, um dessen Formen seine Gedanken sich bewegen. Dennoch tritt in seiner Würdigung der soziale und historische Faktor der Religion zurück. Ueber alle Belehrung, die er von anderen, auch von der hl. Schrift empfangen kann, steht ihm an Wert die unmittelbare Erfüllung mit dem göttlichen Licht<sup>3</sup>. Nur als Einkleidung mystischer Erfahrungen meint er die hl. Schrift beurteilen zu müssen<sup>4</sup>. Solche nur vermittelten aber scheinen ihm materieller zu sein, als die direkten Ein-

<sup>1</sup> I 4, S. 32 Z. 3: εἰ μὴ ταφείη, πάντως που καὶ ὑπὲρ γῆς καὶ ὑπὸ γῆν τεθὲν τὸ σῶμα ἂν σαπείη.

<sup>2</sup> Vgl. Porph. de abst. II 52.

<sup>3</sup> Dionysius cael. hier. VIII 2 „Die Kenner unserer heiligen Weihen sagen, daß die unmittelbare Erfüllung mit dem göttlichen Lichte vorzüglicher sei, als die Mitteilung seitens anderer, welche Gott zu schauen gewürdigt werden.“ οἱ θεῖοι περὶ τὰς ἱερὰς ἡμῶν τελετὰς φασί, τὰς αὐτοφανεῖς τῶν θεῶν ἀποπληρώσεις, τῶν δι' ἑτέρων θεοπτικῶν μεθέξεων εἶναι τελειότερας. — Des geringen Interesses des Ps.-Makarios für die kirchlichen Sakramente mag hier wenigstens Erwähnung geschehen.

<sup>4</sup> Ebenda II 2: „Die hl. Schrift hat die gestaltlosen und das Natürliche übersteigenden Erkenntnisse verschleiert, wie es sich ziemt, daß für die große Menge die geheime und heilige Wahrheit über die überweltlichen Geister unzugänglich gemacht wird“.

gebungen, diesen darum nicht ganz gleichwertig<sup>1</sup>. — Ebenso bedeutet ihm „Kirche“ nicht eine menschliche Vereinigung, sondern nur die übernatürliche Anstalt<sup>2</sup>.

Erscheint nach allem in der neuplatonischen Mystik der Mensch den sozialen Beziehungen enthoben und auf sich selbst gestellt, so ist es nur folgerecht, wenn es lediglich kleine Kreise sind, darin die Erkenntnisse, in denen man lebt, weiter gegeben werden. Der esoterische Charakter dieser Denkweise<sup>3</sup> steht mit dem bislang Ausgeführten in nächster Verbindung. Wohl ist es nicht ein einzelnes Motiv, das zu dem Fernhalten des eigenen Besitzes von der Menge führte. Plotin hat ein Empfinden von der Schwierigkeit, die darin liegt, nicht leicht zu Verstehendes, das selbst geschaut werden müsse, mitzuteilen (III 9, 11). Um es erfassen zu können, ist eine Vorbereitung erforderlich. Man empfand auch die Gefahr der Profanation des Heiligen. Mysteriengepflogenheiten wirkten ein<sup>4</sup>. Erklärt das alles das Geheimhalten des Eigenen, wie es bei den Neuplatonikern geübt wurde, so fehlte auch schon die Absicht, diese Hindernisse zu überwinden. Man hielt sich von der Menge fern, weil man sie verachtete. Porphyrius kann sich kaum genug tun, um die Unfähigkeit der großen Menge der Menschen zu allem Guten ans Licht zu stellen; schonungslos geht er mit ihr ins Gericht. Er rügt ihren Mangel an Liebe und Wohlwollen, wie an Weisheit und Urteilskraft<sup>5</sup>. Zu allem Innerlichen und Geistigen außerstande, erhält sie bloß Aeüßerliches zugewiesen. Nur körperliche Uebel und Güter

<sup>1</sup> Dion., eccl. hier. I 4: Auf gleiche Stufe (mit der hl. Schrift) stellen wir die Geheimnisse, in welche von denselben heiligen Männern unsere geistlichen Führer eingeweiht wurden und zwar in einer weniger stofflichen, der himmlischen Hierarchie schon näher verwandten Unterweisung; — sachlich eine Entthronung des historischen zugunsten des subjektiven Elements.

<sup>2</sup> Vgl. z. B. eccl. hier. I 4: „Das Wesen unserer Hierarchie bilden die gottentstammten Offenbarungen.“

<sup>3</sup> Vgl. dazu H. KOCH, Ps-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zu Neuplatonismus und Mysterienwesen (Mainz 1900), S. 108 ff.

<sup>4</sup> Vgl. H. KOCH, S. 113. 115.

<sup>5</sup> Porph. de abst. II 52. οὐδὲ γὰρ φιλίας καὶ εὐνοίας πιστόν τι καὶ διαμόνιμον ἐν τοῖς πολλοῖς οὐδὲ δεκτικοὶ τούτων οὐδὲ σοφίας οὐδὲ τῶν ἀξιόλογόν τι ἔχόντων σοφίας μορίων οὐδὲ τοῦ συμφέροντος οὔτε ἰδίου οὔτε τοῦ κοινοῦ συνετός ὁ πολὺς, οὐδὲ ἐθῶν φαύλων καὶ ἀστείων κρίσιν ποιεῖσθαι δυνάμενος.



vermag sie zu fassen, so sind ihr diese als Erbteil überlassen<sup>1</sup>. Was wichtig ist, soll der Menge vorenthalten werden, „wie sich gebührt“<sup>2</sup>. Mitteilung wäre hier so viel wie Besudlung<sup>3</sup>. Man braucht die Menschen nicht und man hält sich von ihnen fern. Die menschliche Gemeinschaft besitzt keinen Wert für diese Mystiker!

Welches sind danach die Aufgaben, die der Mensch sich gestellt sieht? Wir haben uns der Ethik des Neuplatonismus zuzuwenden, Freilich nicht der ganze Umkreis des Sittlichen ist es, den wir ins Auge fassen müssen. Was von den konstitutiven Stücken der höheren griechischen Sittlichkeit aus der Vergangenheit bei Plotin — in reiner und klarer Ausprägung — weiterlebt, das soll ebenso wenig hier behandelt werden wie die sittliche Größe des Mannes selbst, — so anziehend es auch ist, gerade diese Seite seines Wesens zu schildern. Wenn eine Sittenlehre dadurch eindrucksvoll wird, daß sie fast mehr als der natürliche Ausdruck des Wesens ihres Urhebers, denn als Gebot und Anspruch wirkt, so ist die Morallehre dieses Griechen von seltener Wirkungskraft. Doch hier handelt es sich nur um die sittlichen Elemente, die als Unterbau der neuplatonischen Mystik für unser Thema von Bedeutung sind.

Mit dem Wert der menschlichen Gemeinschaft sinkt die Bedeutung der Beziehungen zu ihr. Die ethischen Grundsätze Plotins werden in der hergebrachten Form einer Tugendlehre vorgetragen; aber der Inhalt ist vom Hergebrachten weit unterschieden. Das System der Tugenden erfährt bei Plotin eine Umgestaltung. Das Verhältnis des Menschen nach außen, zu der übrigen Menschheit, ist das Feld der politischen Tugenden. Aber was er über deren Tätigkeit sagt, ist merkwürdig genug. Es gibt hier keine Aufgaben, die einer Mehrheit von Menschen gestellt sind. Plotin kennt keine Ziele,

<sup>1</sup> ib. 28. ἐκτός ἀγαθῶ ἢ κακῶ καὶ τὰ τοῦ σώματος. Man mag sich hier auch des bekannten Gelübdes der drei Ammonius-Schüler erinnern, die Lehre ihres Meisters geheimzuhalten; ein Versprechen, dem Plotin ja lange nachgekommen ist.

<sup>2</sup> Dion. eccl. hier. II, III 2: Der Menge werden „die hierarchischen und eingestaltigen Dinge vorenthalten, wie sich gebührt“ τὰ ἱεραρχικά καὶ ἐνοσιδῆ τῆς πλήθους, ὡς θέμις, ἀποδιαστέλλουσα.

<sup>3</sup> Dion. theol. myst. I 1. Dionysius ermahnt hier den Timotheus, die ihm anvertrauten Geheimnisse vor Mitteilung und Besudlung zu schützen.

die nur durch gemeinsames Handeln Vieler zu erreichen sind. Vergebens würde man sich mühen, etwa für eine Staatsethik Anweisungen bei ihm zu suchen. Doch der Philosoph warnt überhaupt davor, sich zu tief in das irdische Treiben zu verstricken. Viel besser ist es, allen menschlichen Bestrebungen zu entsagen<sup>1</sup>. Die neuplatonische Tugendlehre will nicht ein Ansporn zu tatkräftigem Handeln sein<sup>2</sup>.

Nicht, die zwischen-menschlichen Beziehungen geordnet zu erhalten oder gar sie zu verstärken, ist der Sinn dieser Tugenden, vielmehr dienen sie dazu, jene Beziehungen zu verringern und schließlich ganz aufzuheben. Nicht, den Willen zu lenken und das Handeln zu bestimmen ist ihr Wesen, sondern nur: die Leidenschaften zu mäßigen<sup>3</sup>. — Weit über diesen politischen Tugenden aber an Rang und an Bedeutung stehen andere: die theoretischen<sup>4</sup>. War der Zweck der ersteren, die Leidenschaften herabzumildern, so sollen die theoretischen Tugenden ganz davon befreien<sup>5</sup>. Auch in der Ethik des Neuplatonismus erscheint wieder die Forderung, man solle nicht ein menschliches Leben führen, sondern, den Kreis des Menschlichen hinter sich lassend, höheren Regionen sich zuwenden. Die Sittlichkeit des Gemeinschaftslebens, auch in ihrer höchsten Form, wird ausdrücklich als unvollkommen abgewiesen. Nicht das Dasein eines guten Menschen ist das Ideal, zu dem man aufgerufen wird, sondern das Leben der Götter<sup>6</sup>. — Die höheren Tugenden unterscheiden sich von den niederen durch die radikalere Abkehr von der Welt<sup>7</sup>. Ihr Amt ist es, den

<sup>1</sup> IV 3<sub>32</sub> καλῶς τὸ ἐξιστάμενον τῶν ἀνθρωπίνων σπουδασμάτων.

<sup>2</sup> Das Handeln ist möglichst einzustellen und fällt überhaupt nicht mehr in den Kreis des Tugendhaften. I 5<sub>10</sub>. „In die Handlungen die Glückseligkeit setzen, heißt sie in das setzen, was außerhalb der Tugend liegt.“

<sup>3</sup> Porph. sentendiae 32<sub>2</sub>. αἱ μὲν (ἀρεταί) τοῦ πολιτικοῦ ἐν μετριοπαθείᾳ κείμεναι.

<sup>4</sup> Ihre Zahl vermehrt sich in der neuplatonischen Schule allmählich noch; bei Proklus gibt es sieben Arten von Tugenden. Die Tendenz ist dabei die gleiche geblieben.

<sup>5</sup> Porph. sent. 32<sub>3</sub>. Lostrennung von der Welt, ἀπόστασις τῶν ἐντεῦθεν ist ihre Aufgabe. Vgl. ZELLER S. 717 „Die sittliche Tätigkeit fällt daher hier wesentlich unter den Begriff der Reinigung, und Porphyrius hebt diesen Gesichtspunkt noch stärker hervor als Plotin“.

<sup>6</sup> I 2<sub>7</sub> ὅλως ζῶν οὐχὶ τὸν ἀνθρώπου βίον τὸν τοῦ ἀγαθοῦ, ἐν ἀξίᾳ ἢ πολιτικῇ ἀρετῇ, ἀλλὰ τοῦτον μὲν καταλιπὼν, ἄλλον δὲ ἐλόμενος, τὸν τῶν θεῶν.

<sup>7</sup> z. B. I 2<sub>7</sub> ἡ σωφροσύνη ἐκείνη (die niedere) μετροῦσα, ἡ δὲ (die obere) ὅλως ἀναίροῦσα.

Menschen allmählich herauszulösen aus seiner Umgebung, und alles, was die unteren Tugenden an Beziehungen nach außen hin noch bestehen ließen, nun ganz zu zerschneiden. Schon der Dienst der unteren Tugenden bestand darin, diese Beziehungen, die man nach außen hin besaß, möglichst unschädlich zu gestalten, — möglichst wenig beeinträchtigt zu werden von der „menschlichen Herde“<sup>1</sup>. Die oberen aber heben auch diese abgeschwächten Beziehungen noch auf. Man kann es nicht bezeichnender ausdrücken, was diese Tugenden zu leisten haben, als Marinos in seinem „Leben des Proklus“ es tut. Sie „befreien von den Bleigewichten des Werdens und bewirken ungehinderte Flucht von hier“<sup>2</sup>.

Die neuplatonische Ethik<sup>3</sup> hat den aktiven Charakter eingeübt, um zuletzt dann noch sich selbst aufzuheben. „Das Streben geht nicht dahin, ohne Sünde zu sein, sondern Gott zu sein“<sup>4</sup>! Es ist nicht etwa nur ein negatives Ziel, das dieser Sittenlehre vorschwebt. Sie steht im Dienst oder ist gar nur ein Teil der religiösen Aufgaben. Nicht, makellos zu sein, frei von allem Fehl, ist der Inhalt des Sittlichen — recht zu handeln: das erscheint dem Neuplatoniker nicht als ausreichend. Es ist etwas durchaus Positives, das hier als Letztes dem Auge sich darstellt. Aber wie dies, die Vergottung, schließlich dem eigenen Willen entzogen ist, so begreift man, daß es dieser Ethik an konkreten Stoffen zu mangeln beginnt. Nur zu leicht entsteht der Anschein, als erschöpfe sich die neuplatonische Morallehre in negativen Forderungen.

Das Idealbild des Neuplatonismus ist nach dem Ausgeführten der von allen getrennte, leidenschaftslose Mensch, der allein, „in einsamer Ruhe“, das Menschliche hinter sich gelassen

<sup>1</sup> Porph. sent. 32, ἀβλαβῆ κοινωνίαν τῶν πλησίον ἐκ τοῦ συναγελασμοῦ.

<sup>2</sup> Marinos 18 φυγὴν τῶν ἐντεῦθεν ἀκώλυτον ἀπεργάζονται. Diese ausgezeichnete Biographie beschränkt sich im wesentlichen darauf, den Charakter des Proklus darzustellen. Da er in ihm das Idealbild des Neuplatonikers zeichnen will, so ist sein Werk für uns von besonderem Interesse. Vgl. dazu FRIEDRICH LEO, Die griechisch-römische Biographie 1901, S. 263: „Das gelehrte Element, die Darstellung der Lehre, ist mit Absicht im Hintergrunde gelassen, die Tugend des Philosophen und das Glück in der Tugend ist der eigentliche Gegenstand“.

<sup>3</sup> Vgl. dazu HEINEMANN S. 304 ff.

<sup>4</sup> I 2, ἡ σπουδὴ οὐκ ἔξω ἀμαρτίας εἶναι, ἀλλὰ θεὸν εἶναι.

Dörries, Mystik.

hat. „Man versuche, von allem sich absondernd, allein zu sein“ (πειράσθω ἀποστὰς πάντων μόνος εἶναι VI 9, 4). „Allein suche man durch sich selbst zu Gott zu kommen, der auch allein ist; — ohne Belästigung durch die Mitfolgenden“<sup>1</sup>. Dieser letzte Ausdruck ist kennzeichnend. Wie man keine Förderung erwartet von den Menschen, so widmet man auch seinerseits sich ihnen nicht. Unbekümmert um ihr Ergehen geht man seinem Ziele zu. Plotin kann sagen, nach dem Versinken in das Eine werde man wiederkommen, um auch anderen von dort Kunde zu geben. Aber die Einschränkung, die sogleich dieser einräumenden Bemerkung folgt, gibt Zeugnis von seiner tatsächlichen Einstellung; es ist als reue ihn seine Bereitwilligkeit. Denn jetzt kann es heißen, daß gerade, je mehr man des Göttlichen teilhaftig geworden ist, man um so minder geneigt sei, sich auszugeben. Statt sich zu den übrigen Menschen herabzulassen, müsse man „das Politische seiner selbst nicht wert achten“ und oben bleiben, — wie es sehr bezeichnend heißt<sup>2</sup>! Darf man sich doch durch das Los der übrigen nicht ernstlich bekümmern lassen: man soll ja gewiß wünschen, daß es allen Menschen gut gehe und niemandem etwas Uebles widerfahre; aber geschieht dies nicht, so ist man gleichwohl glücklich<sup>3</sup>! — Die Seele muß sich abgetrennt haben von allem um sie her, und schlechterdings allein sein. „Wenn auch alles um sie herum zugrunde ginge, so geschieht ihr dies gerade nach Wunsch, damit sie mit diesem (Gott) allein sei“<sup>4</sup>.

Bei Erigena ist es zunächst eine negative Beobachtung, die dieser in sich geschlossenen Anschauung gegenüber bei ihm sich aufdrängt. Ihm fehlen die Gedanken, die in der neuplatonischen Soziallehre soeben berührt wurden. Von der Stellung des Menschen zum Staat und Familie erfahren wir nichts bei ihm. Von der esotherischen Art der griechischen Mystik ist er entfernt. Kennt er auch wohl die Ueberlegen-

<sup>1</sup> Porph. de abst. II 49 μόνος μόνῳ δι' ἑαυτοῦ θεῷ προσιέναι σπουδάζων, ἀνευ τῆς τῶν παρομαρτούντων ἐνοχλήσεως.

<sup>2</sup> Bd. II S. 450 Z. 26 VI 9, ἡ καὶ τὰ πολιτικά οὐκ ἄξια αὐτοῦ νομίσαντα, εἰ ἐθέλει, (θεῷ) μένειν ἄνω · ὅπερ καὶ τῷ πολὺ ἰδόντι γένοιτ' ἂν πάθημα.

<sup>3</sup> I 4<sub>11</sub> Bd. I S. 36 Z. 3 ἐθέλοι γάρ ἂν καὶ πάντας ἀνθρώπους εὖ πράττειν καὶ μηδὲν τῶν κακῶν περὶ μηδένα εἶναι· ἀλλὰ μὴ γινόμενων ὁ μὴ εὖ διαίμων.

<sup>4</sup> VI 7<sub>34</sub> Bd. II S. 406 Z. 33 εἰ δὲ καὶ τὰ ἄλλα τὰ περὶ αὐτὴν φθείροιτο, εὖ μάλα καὶ βούλεται, ἵνα πρὸς τοῦτῃ ᾗ μόνον.



heit genialer Naturen über die Menge des Volks, weiß er, wie selten Menschen imstande sind, die höchsten Erkenntnisse zu erringen, so liegt ihm doch das absichtliche Geheimhalten seiner Lehren fern. Mitteilen des Empfangenen, Belehrung der minder Begnadigten erscheint vielmehr geradezu als ein Glück, das erfreut und beseligt<sup>1</sup>! — Ihm fehlt gleichfalls der asketische Zug<sup>2</sup>, der dem Neuplatonismus eigen ist<sup>3</sup>. Die Ansätze, die zu einer Sittenlehre sich ausgestalten ließen — wenn auch eine ausgeführte Ethik bei ihm nicht vorhanden ist —, sind nicht von der Art der neuplatonischen. Eine Unterscheidung von zwei Arten von Tugenden kennt er nicht; es sind nur einheitliche Grundsätze, die von ihm ausgesprochen werden. — Man darf aus dem Fehlen der neuplatonischen Ideen bei Erigena mit Sicherheit schließen, daß sie ihm nichts bedeuteten; kein Neuplatoniker hätte sie übergehen können.

Wie er selbst nun aber innerhalb der menschlichen Umwelt steht, darüber muß man sich aus Einzellnem eine Vorstellung zu verschaffen suchen; Erigena sagt es uns nicht.

Da er Staat und Familie nicht erwähnt, so ist seine Einschätzung der Gemeinschaftsformen nur etwa aus der Bewertung zu erschließen, die die Kirche bei ihm findet. Hier ließe sich zeigen, ob Erigena sich von dem, was seine Umwelt beherrscht, frei macht oder ob er sich zu ihr hält. Seine Stellung zur Kirche mag uns ein Gradmesser sein, wie es bei ihm mit der sozialen Einstellung auch im übrigen steht. Er fand die Kirche vor in seiner Umgebung, mit ihrer ausgebildeten geistigen Welt an Dogmen und Ueberzeugungen. Sie ist fast das wichtigste Glied seiner Umwelt, das einzige, das schon eine geistige Verarbeitung erfahren hatte. Erigenas Verhältnis zu ihr muß uns deshalb von Wichtigkeit sein.

<sup>1</sup> 853 C.

<sup>2</sup> Ueber das Zurücktreten des asketischen Moments als Vorbereitung für die mystische Vereinigung vgl. A. SCHNEIDER S. 57.

<sup>3</sup> Es gibt bei ihm kein Verbot der Ehe, des Fleischgenusses, keine Aufforderung, die eigene Gesundheit zu schwächen u. dgl., wie bei Porphyrius. Kann die etwas plumpe Anekdote von der Tischunterhaltung mit dem König keinen Anspruch darauf machen, eine wirkliche Szene aus Erigenas Leben am fränkischen Hofe festzuhalten, so zeigt sie doch, daß der Eindruck Erigenas auf seine Zeitgenossen nicht der eines Asketen war. Den mönchischen Idealen seiner Landsleute stand dieser Ire ohne Anteilnahme gegenüber.

Man könnte bei ihm einen Gegensatz zur Kirche vermuten, wenn man an seine von denen der Kirche abweichenden Anschauungen denkt, die ihm heftige Angriffe, auch von Synoden, eintrugen. Ebenso könnte darauf die Tatsache führen, daß er eine viel freiere Stellung gegenüber der kirchlichen Tradition einnimmt als seine Zeitgenossen. — Dagegen ist doch zu erinnern, daß der Begriff der Katholizität damals keineswegs so fest umgrenzt war wie etwa in der nachtridentinischen Kirche. Erigena setzt sich durchaus nicht absichtlich mit dem Dogma in Widerspruch. Und ebensowenig ist er sich einer Abweichung von den Vätern bewußt. Er glaubt sich vielmehr, auch gerade in der angefeindeten Schrift „*de praedestinatione*“ unverkennbar in Uebereinstimmung mit der katholischen Lehre und hält sich für einen treuen Diener der Kirche.

Erigena erwähnt die Kirche sehr häufig, und sie beschäftigt seine Gedanken viel. Meist führt er sie mit den gewohnten Vergleichen an, welche die Kirche „Braut Christi“ (1011 A, 322 D Christus als sponsus ecclesiae) oder „Leib Christi“ (994 C) nennen. Doch fehlt es auch nicht an ausgeführteren Spekulationen. Christus ist der vollkommene Mann, in dem alles vollendet ist; in dessen Zeitfülle ist die Vollendung der universalen Kirche, die aus Engeln und Menschen besteht (743 B *universalis Ecclesia, quae in angelis et hominibus constituta est*). Die Schöpfung des Weibes bedeutet, prophetisch vorgebildet, das Mysterium Christi und der Kirche. Es schläft Adam, und es wird Eva, es stirbt Christus und es wird die Kirche. Aus der Seite des schlafenden Adam entsteht Eva, dem gestorbenen Christus wird die Seite durchstoßen, woraus die Sakramente hervorfleßen, durch welche die Kirche gebildet wird (836 D *dormienti Adam fit Eva de latere, mortuo Christo percutitur latus, ut profluant sacramenta, quibus formatur ecclesia*). Christus baut die Kirche noch jetzt (994 D). Die zweite Geburt geschieht aus Gott und der Kirche (151 B). Christus ist gekommen wegen der Kirche (326 C). Die Menschen sind die Glieder der Kirche (*membra Ecclesiae* 329 D), deren Haupt Christus ist. Auf dem Fundament Christi wird die allgemeine Kirche der vernünftigen und geistigen Wesen hergestellt (264 D *universalis Ecclesia rationabilium et intelligibilium*). Christus ruft aus den Heiden auserwählte Steine

für seine Kirche, deren Fundamente er aus dem Gesetz des Buchstabens nahm (332 A)<sup>1</sup>.

So wenig alles das neu ist, zeigen diese Stellen doch schon in ihrer Mannigfaltigkeit und der bemerkenswerten Art ihrer Ausführung, daß Erigenas Haltung der Kirche gegenüber nicht gleichgültig, geschweige denn abgewandt sein kann. Und nicht minder wird das erwiesen durch das Interesse, das er den Einrichtungen und Ueberlieferungen dieser Kirche entgegenbringt. Sein „Spiritualismus“<sup>2</sup> verleitet ihn doch nie zu einer Geringschätzung der kirchlichen Sakramente; sie werden oft und nicht nur beiläufig genannt. „Der Glaube ohne die Kraft der geistigen Geburt und ohne die Sakramente genügt nicht“ (315 A)<sup>3</sup>. Er spricht von der „Nacht der Unkenntnis der

<sup>1</sup> Für die Christologie ist auf das Buch von G. BUCHWALD zu verweisen. Inhaltlich unterscheidet sich die Christologie Erigenas kaum von den Anschauungen des 9. Jahrhunderts; Erigenas Zugehörigkeit zu seiner Zeit wird hier besonders deutlich. Diese Tatsache aber ist es allein, die in unserem Zusammenhang von Interesse ist. Die Person Christi ist gewiß von großer Bedeutung auch für Erigenas System: Christus ist das schöpferische Prinzip, und zugleich wird die Rückkehr der Dinge in Gott durch ihn vermittelt. Bei der größeren Wichtigkeit einer Weltgeschichte hat er als historische Potenz gefaßt einen hervorragenderen Platz in Erigenas System als bei dem griechischen Mystiker. Sein menschliches Leben spielt eine nicht unwesentliche Rolle. Als Vorbild und Lehrer wird er gesetzt. Christi Tod wird stärker hervorgehoben als bei den Griechen; seine Wirksamkeit auf die ganze Kreatur, die Engel nicht minder als die niedere, ausgedehnt. Die ganze Schöpfung zu erhalten und zu vollenden, ist der Zweck der Menschwerdung. — Vgl. dazu die mehr zeitlose Christologie des Dionysius, in der alles Historische zurücktritt. Christus erscheint hier als die — unpersönliche — Spitze der hierarchischen Ordnungen (die Gesamthierarchie gipfelt in Jesus als ihrem Ziel- und Endpunkt. Eccl. hier. V, 15). Die Menschwerdung ist eine Verhüllung des „urgöttlichen Strahls“ (I, 1 τὴν μακαρίαν Ἰησοῦ καὶ θεαρχικὴν (αὐγὴν)), die uns zur Befreiung aus den Erdenfesseln verhilft und unsere Natur in die göttliche überführt. — Das wollen natürlich nur Andeutungen sein.

<sup>2</sup> Vgl. S. 61 Anm. 3.

<sup>3</sup> 315 A. Quaeritur, cur Jesus de secunda nativitate, que est secundum spiritum, respondit Nicodemo, cum ipse nihil inde interrogasse videatur? Sed respondendum: quoniam Dominus vidit eum credidisse, sicut et ceteri crediderunt, qui signa ejus viderunt, et existimasse, quod sola fides eis sufficeret, absque spiritualis generationis virtute et sacramentis, continuo docere eum coepit de nativitate, quae est secundum spiritum. Ac si ei aperte diceret: Non sufficit tibi, solummodo in me credidisse, nisi sacramenta baptismatis accipias, virtutemque spiritualis generatonis intelligas.

Sakramente“ (314 B)<sup>1</sup>. Das Symbol der Taufe sichtbar annehmen und ihren Sinn verstehen, befähigt zum Reich Gottes (316 C)<sup>2</sup>. Von den Dienern der Kirche redet Erigena ehrerbietig; er kann sie wohl Johannes dem Täufer vergleichen<sup>3</sup>.

Es begreift sich von selbst, daß den Traditionen<sup>4</sup>, die in dieser Kirche lebendig waren, seine Ehrfurcht gehört. Er teilt darin ganz die Anschauung seiner Zeit. Kaum daß er den Wert selbständiger Wahrheitsforschung daneben besonders betont. Stellen ihm doch beide nicht Gegensätze dar; er ist überzeugt, daß wie in seiner Vernunft, so in den Schriften der Väter die Wahrheit zu ihm redet. Bei allem selbständigen Durchdenken seiner Probleme setzt er sich doch stets mit den Vätern auseinander und bemüht sich um eine Bestätigung aus ihren Schriften. Wie von einer willenslosen Annahme ihrer Autorität, so nicht minder ist er von der ungebundenen Selbsteigenheit mancher späteren Mystiker entfernt. „Vernunft

<sup>1</sup> 314 B. *ignorantes adhuc virtutem baptismatis, quod nondum accipiunt, veluti in quadam nocte ignorantiae sacramentorum accedunt.*

<sup>2</sup> 316 C. *Nisi quis symbolum baptismatis acceperit visibiliter, et spiritum, id est, intellectum ipsius symboli non perceperit, non potest introire in regnum Dei.*

<sup>3</sup> 323 B. *Joannes quippe poenitentiam praedicabat, et baptismum Christi praenuntiabat, et in cognitionem veritatis, quae mundo apparuit, attraxit. Nonne similiter quotidie ministri faciunt Ecclesiae? Erudiunt primo venientes ad fidem; deinde peccata eorum redarguunt; deinde remissionem omnium peccatorum in baptismo promittunt; ac sic ad cognitionem et dilectionem veritatis eos attrahunt.*

<sup>4</sup> Die Art der Abhängigkeit Erigenas von Früheren ist ganz bezeichnend gleich im Eingang der Schrift de div. nat. zu verständlichem Ausdruck gebracht. Die Unterscheidung der natura in den vier Stufen ihrer Entwicklung, von Gott vor aller Schöpfung bis zu ihm als dem Ziel aller Dinge ist nicht unabhängig von Vorbildern. Man hat für die drei ersten Stufen Augustin namhaft gemacht, für die vierte an Origenes (= Gregor von Nyssa) erinnert. Die eigene Denktätigkeit und die persönliche Selbständigkeit Erigenas macht sich doch zunächst dabei geltend: Oft habe er erwogen und aufs sorgsamste untersucht was für eine Einteilung aller denkbaren oder das Denken übersteigenden Dinge sich finden lasse (441 A). So ist er selbst, der sonst bereitwilligst die Autorität seiner Vorgänger gelten läßt, sich hier vor allem der eigenen Ueberlegung bewußt, und die Entscheidung erscheint ihm als Resultat selbständigen Bemühens. Auch da, wo er Lehrmeister besitzt, wahrt er sich seine Freiheit und erhebt so den Anspruch, seine Darlegungen zuerst als den Ausdruck seines eigenen Nachdenkens aufgenommen, seiner, zwar nicht ohne die Aelteren begonnene, nun aber doch selbsteigenen Auffassung bewertet zu sehen.



durch sicherste Autorität gefestigt“ (disc.: nil libentius accipio, quam rationem firmissima auctoritate roboratam 609 B) bezeichnet seine Denkart. — Kein Gedanke, daß er sich unabhängig wüßte von der Grundurkunde der Kirche, der Hl. Schrift<sup>1</sup>. Ganz in gewohnter Weise bringt er seine Erkenntnisse als Schriftauslegung<sup>2</sup>. An Hand von Gen. 1 entwickelt er seine Anschauung von dem Werden der Welt aus Gott. Die eine Hälfte seines Zentralsatzes von der gleichzeitigen Ewigkeit und Geschaffenheit der Welt stützt sich allein auf die Hl. Schrift: die creatio der Welt können wir nur durch die Bibel erweisen<sup>3</sup>.

Die Schlüsse, die man aus den bisher angeführten Tatsachen entnehmen kann, werden ergänzt durch die ethischen Lehren, die wir in Erigenas Schriften erhalten. Das Nachdenken über sittliche Fragen liegt ihm nicht ganz fern. Es ist möglich, meint er, Leidenschaften in Tugenden umzuwandeln, und keine ist davon ausgenommen<sup>4</sup>. Die Tugenden sind die Glieder der Gerechtigkeit, heißt es an anderer Stelle, sie gilt es aufzurichten<sup>5</sup>. Zwei Quellen der Tugenden gibt es, so werden wir von ihm belehrt, Weisheit und Milde, und beide fließen aus dem

<sup>1</sup> Vgl. UEBERWEG-BAUMGARTNER S. 235: „Mit dem Glauben an die geoffenbarte Weisheit muß nach Scotus alle unsere Forschung beginnen“. Ueber Gott sind nicht unsere eigenen Erfindungen, nur das, was in der hl. Schrift geoffenbart ist und aus ihren Aussprüchen sich entnehmen läßt, zu lehren (vgl. 545 B).

<sup>2</sup> Das Schrift-Verständnis ist ihm dabei freilich an Bedingungen geknüpft. „Das richtige, vollkommene Verständnis der hl. Schrift verlangt eine innere Erleuchtung, so meinte Erigena, um über den Buchstaben hin in den wahren Sinn der Bibel einzudringen.“ (A. EBERT, Allg. Geschichte d. Lit. d. MA. i. Abendl. II S. 263.)

<sup>3</sup> 672 C. Inconcussa itaque auctoritas divinae Scripturae nos compellit credere, totius creaturae universitatem in Verbo Dei conditam esse.

<sup>4</sup> 916 B. Perspiciat quoque passiones irrationabilis creaturae, . . . moveri posse in his, qui perfecti sunt, in virtutes naturales. . . . Verbi gratia, concupiscentia quidem intellectualis divinorum appetitus desiderantium operatur motum; voluptas vero innocuam nutritivae animi operationis laetitiam; timor quoque futurae in delictis providam ultionis curam; item tristitia correctricem in praesenti malorum poenitentiam. Si ergo passiones, quas rationabilis natura ex irrationabili in seipsam deduxerat, in naturales animae possunt mutari virtutes, cur incredibile sit, ipsam irrationabilitatem in altitudinem rationabilitatis transmutari?

<sup>5</sup> 747 B. membra iustitiae, quae sunt virtutes, constituite.

gleichen Grunde, der *caritas*<sup>1</sup>. — Erigena verfehlt nicht, die Liebespflicht einzuschärfen, ist sie doch schon ein Gesetz der Natur<sup>2</sup>! Das Beispiel Christi ermahnt uns, nicht nur zur Höhe der Betrachtung aufzusteigen und uns nicht stören zu lassen von dem Schwarm der Irrenden, sondern auch für diese Fürsorge zu tragen und sie mit geistiger Speise zu nähren, soweit sie es nur fassen können, ihnen Genüge tuend<sup>3</sup>. Am eindruckvollsten ist ein Wort, das ähnliche Gedanken zum Ausdruck bringt und zugleich in die Gesinnung des Redenden einen Einblick gewährt. „Was kann es für eine größere Freude geben für die geistig in diesem Leben Lebenden, als die lüsternen Schlangenbisse des Teufels zuerst in sich selbst zu besiegen, und sie dann den Gläubigen, die in Tat und Einsicht einfacher sind als sie, offenbar zu machen?“<sup>4</sup>. Die rationale Art des Iren verleugnet sich hier nicht, doch sie ist getragen von fürsorgender Gesinnung. Erst das aber ist echte Tugend, so belehrt er uns, und das ist die Forderung des Gesetzes der Gnade, nicht nur für die Guten, sondern auch für die Bösen, wenn nötig, zu sterben<sup>5</sup>, ein Zitat, das doch

<sup>1</sup> 946 C. *harum bicornis fons, sophia videlicet et mansuetudo, quae ex caritate manant. Caritas* ist auch der einzige menschliche *Habitus*, der häufiger Erwähnung findet; in dem Dionysius-Kommentar wird er den Engeln beigelegt (122 A *ineffabili erga sibi subjectos pietate et caritate moventur*) unabhängig vom Text des Areopagiten.

<sup>2</sup> 309 A. *Lex naturae est, quae imperat, omnes homines se invicem aequaliter diligere, ut quemadmodum una eademque natura omnibus idem, ita et communis omnium ab omnibus dilectio fiat.*

<sup>3</sup> 340 B. *Levare etiam oculos nostros exemplo Christi admonemur, ut, si forte, eo nos docente et interius illuminante, altitudinem actionis et scientiae, necnon et theologiae ascendere permittamur, turba sequentium carnalium cogitationum nos non perturbet, et a contemplationis altitudine dejiciat, sed eas spiritualibus escis, quantum possunt capere, satisfaciendo pascere procuremus.*

<sup>4</sup> 853 C. *Qualis enim major laetitia est spiritualiter in hac vita degentibus, quam serpentinas libidinosasque diaboli versutias in seipsis primo convincere, ac deinde simplicioribus se in actione et intelligentia fidelibus, ne et ipsi eisdem deceptoris insidiis capiantur, propalare?*

<sup>5</sup> Vgl. Rm 5, 7. 309 B. Vgl. dagegen Enn. III 2<sub>0</sub>: Es ist nicht in der Ordnung, daß die Schlechten verlangen, andere sollten ihre Retter sein mit Preisgebung ihrer selbst, . . . oder daß die guten Menschen, die ein anderes und besseres Leben als das unter menschlicher Herrschaft mögliche führen, über sie herrschen sollen. (Vgl. auch VI 8<sub>6</sub>).

in solcher Umgebung nicht fremd anmutet, sondern sich un-  
schwer in die eigenen Anschauungen Erigenas einfügt. Auch  
sonst fehlt es nicht ganz an mahnenden Worten. Darf man  
aus der Umdeutung der dritten Seligpreisung schließen, daß  
ihm die Tugend der Sanftmut fremd ist? Wer im Bösen mitis  
ist, d. h. totius malitiae expers, muß es im Guten nicht sein,  
strenges und sorgsames Bewahren der Tugenden ist ihm ge-  
boten<sup>1</sup>. Wohl nur das wird man dem Satz entnehmen können,  
daß, der ihn schrieb, den Moralismus seiner Zeit geteilt hat.

Doch im allgemeinen spricht Erigena wenig von den Auf-  
gaben des Menschen. Und ebensowenig zeichnet er ein Ideal,  
das als Vorbild aufgestellt würde. Gegenüber dem Sein,  
das er als höchste Schönheit und Güte, als Gott selbst erlebt,  
tritt das Sollen zurück, das Nochnicht gegenüber dem, was  
ist! Alle Forderung setzt die Unvollkommenheit des Vor-  
handenen voraus, erst aus dem Bemerken solcher Unvoll-  
kommenheit wird sie erhoben; Erigenas Ausgangspunkt aber  
ist ja gerade die Vollkommenheit des Gegebenen! So ist es  
nicht verwunderlich, wenn er von Pflichten und dem, was  
erst herzustellen ist, kaum redet und wir Imperative selten  
bei ihm finden.

Desto höher denkt er von dem Wesen und der Natur des  
Menschen. Liest man seine begeisterten Schilderungen der  
Schönheit und Vollkommenheit der menschlichen Natur, so  
ist das auch in diesem Zusammenhang von Interesse; wird  
man doch danach urteilen können, daß auch die Menschen  
zu dem Kreis des von ihm mit innerer Anteilnahme Umfaßten  
gehören. Die Einschätzung des Sozialen muß irgendwie im  
Zusammenhang stehen mit der Schätzung der Natur des  
Menschen. Weilt auf dieser sein bewundernder Blick, so  
können nicht gleichzeitig die Beziehungen zu den Menschen  
aufgehoben werden sollen. „Welche Natur ist so geschmückt,  
wie die nach dem Bilde Gottes geschaffene?“<sup>2</sup> — Nicht so sehr  
den Einzelnen freilich gilt das Interesse des Iren. Es ist auch

<sup>1</sup> 161 B. Necesse est enim, eos, qui mitis sunt in malo, hoc est, totius malitiae expertes, immites fieri in bono, in bonarum videlicet virtutum severa diligentiae custodia, earumque zelo laudabili ira commotos, adversus omnia vitia pugnare non desinentes, vigilique semper animo, ne aliquo praevalcant, in pace virtutum, quas-custodiunt, quiescentes.

<sup>2</sup> 321 A. Vgl. o. S. 65 Anm. 2.

hier das Ganze und Einheitliche, das ihn zu sich zieht<sup>1</sup>. Die Menschheit umschließt sein Blick, und ihr gehört sein Sinn mehr als den Sonderpflichten, die ihm gestellt sein mochten.

Es wurde schon hervorgehoben, daß er von der tätigen Anteilnahme praktisch gerichteter Naturen entfernt ist, — es braucht auch kaum besonders gesagt zu werden. Nur das ist zu behaupten, daß er die soziale Existenz, in der er sich vorfindet, als etwas Selbstverständliches hinnimmt. Die Abstraktion von dem sozialen Faktor unserer Natur, wie sie die griechische Mystik vollzog, kennt er nicht. Die ablehnende Haltung des Neuplatonikers gegen seine Menschenumwelt wird von ihm nicht geteilt. Es müßte auch auffallen, wenn er das menschliche Element aus der Welt, die er als göttlich erlebt, ausschalten wollte. Selbst die Möglichkeit davon geht ihm nicht auf. Ihm wie seiner Zeit ist Hinnahme und Anerkennung des Umgebenden selbstverständlich, — erst dem zwiespältigen, ermatteteren Geistes wird es problematisch. Und wie Erigena keinen Anstoß an der menschlichen Gemeinschaft nimmt, so erfüllen ihn auch — das ist das Gemeinsame in den angeführten ethischen Einzelbemerkungen — Gesinnungen, die geeignet sind, diese Gemeinschaft nur enger und wärmer zu gestalten.

## VI.

### RELIGIÖSE ZIELE.

Hat der Mensch auf dem Wege des inneren Sichablösens von der Welt sich zu sich selbst zurückgezogen, wie die neuplatonische Aufgabenstellung lautete, so öffnet sich ihm danach ein Ausweg, um dem Ziel, das als einziges und höchstes dem neuplatonischen Mystiker vorschwebt, sich zu nahen. Der Endzweck des Menschen ist nur so zu erreichen: die Abtrennung von allen Erscheinungen und Werten der Welt ist ihre Voraussetzung. Der Weg führt über die reinen und ab-

---

<sup>1</sup> 995 A. Als Anfang des Baues des Leibes Christi (der Kirche) die *unitas fidei*, als seine Vollendung die *unitas cognitionis filii dei*. 341 B. Der eine Knabe mit den Gerstenbroten, um die Einheit der Kirche vorzubilden. (533 B. Daß die Verschiedenheit der Sitten und Denkweisen durch die Sünde entstanden ist, braucht nicht erst gesagt zu werden.)



strakten Erkenntnisse zu etwas, was jenseits dieser Erkenntnis liegt. Der genuine Neuplatonismus kennt nicht, wie der spätere, Uebungen und kultische Handlungen, die zu Zwecken außerhalb dessen, wovon Plotin allein redet, führen. Doch auch dieser spätere wendet keine Techniken an, um der mystischen Vereinigung mit der Gottheit theilhaftig zu werden; an diesem Punkte weichen auch die Epigonen nicht von der Linie des Meisters ab.

Lassen wir uns von Plotin schildern, welcher Art seine Mystik ist!

„Man muß streben, sich selbst in das Erste zurückzuführen, von den äußersten sinnlichen Dingen“<sup>1</sup>, damit ist der Ausgangspunkt der neuplatonischen Mystik bezeichnet. Die Außenwelt bildet das stärkste Hindernis, unsere Ziele zu erreichen. Die Abwendung von ihr muß darum der Anfang des Weges sein, den der Mensch einzuschlagen hat. In mannigfachen Wendungen wird diese Notwendigkeit eingeschräfft. „Wir müssen dem Irdischen zu entgehen trachten und unwillig sein über unsere Gebundenheit“<sup>2</sup>; wir müssen von hier fliehen und uns trennen von dem, was uns sich anheftete“<sup>3</sup>; „man muß von allem Aeüßeren sich losmachen und sich zu dem Inneren wenden“<sup>4</sup>. Andere Seelenkräfte als die nach außen gerichteten es sind, gilt es jetzt in sich zu entfalten. Freilich wissen nur wenige von deren Vorhandensein. Aber alle besitzen dieses innere Auge, dessen Erwähnung getan wird<sup>5</sup>. Um

<sup>1</sup> VI 9, Bd. II S. 444 Z. 6: ἐπεὶ τοίνυν ἐν ἑστίν ὁ ζήτοῦμεν καὶ τὴν ἀρχὴν τῶν πάντων ἐπισκοποῦμεν, τὰγαθὸν καὶ τὸ πρῶτον, οὔτε πόρρω δεῖ γενέσθαι τῶν περὶ τὰ πρῶτα εἰς τὰ ἔσχατα τῶν πάντων πεσόντα, ἀλλ' ἰέμενον εἰς τὰ πρῶτα ἐπαναγαγεῖν ἑαυτὸν ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν ἐσχάτων ὄντων κακίας τε πάσης ἀπηλλαγμένον εἶναι, ἅτε πρὸς τὸ ἀγαθὸν σπεύδοντα, ἐπὶ τε τὴν ἐν ἑαυτῷ ἀρχὴν ἀναβεβηκέναι καὶ ἐν ἐκ πολλῶν γενέσθαι ἀρχῆς καὶ ἐνὸς θεατὴν ἐσόμενον.

<sup>2</sup> VI 9, Bd. II S. 453 Z. 29: ἀποθέσθαι τὰ ἄλλα δεῖ καὶ ἐν μόνῳ στήναι τούτῳ καὶ τούτῳ γενέσθαι μόνον περικύφοντα τὰ λοιπὰ ἔσα περικείμεθα ὥστε ἐξελθεῖν σπεύδειν ἐντεῦθεν καὶ ἀγανακτεῖν ἐπὶ θάτερα δεδεμένους.

<sup>3</sup> II 3, Bd. I S. 95 Z. 2: διὸ καὶ φεύγειν ἐντεῦθεν δεῖ καὶ χωρίζειν αὐτοὺς ἀπὸ τῶν προσγεγεννημένων.

<sup>4</sup> VI 9, Bd. II S. 450 Z. 17: πάντων τῶν ἔξω ἀφέμενον δεῖ ἐπιστραφῆναι πρὸς τὸ εἶς πάντη, μὴ πρὸς τι τῶν ἔξω κεκλίσθαι.

<sup>5</sup> I 6, Bd. I S. 52 Z. 34: ταῦτα πάντα ἀφεῖναι δεῖ καὶ μὴ βλέπειν, ἀλλ' ὅσων μύσαντα ἔψιν ἄλλην ἀλλάξασθαι καὶ ἀνεγείραι, ἣν ἔχει μὲν πᾶς, χρωῶνται δὲ ὀλίγοι.

dann aber das Höchste zu erreichen, heißt es, auch sich selbst, das eigene Bewußtsein, zu überwinden<sup>1</sup>. Auf dem Wege von außen nach innen ist auch das Ich noch eine Station, an der man vorüber muß. Auch noch sich selbst hat man hinter sich zu lassen. Plotin beschreibt zusammenhängend den ganzen Seelenvorgang, von dem hier die Rede ist. Auf dem Wege des Aufstiegs vom Unteren und Aeüßeren an zu dem Innersten und Höchsten kommt die Seele „nicht zu etwas anderem, sondern zu sich selbst“. Hat die Seele sich von allem Seienden frei gemacht und steht sie rein und unabhängig in sich selbst, so hat sie damit dem Göttlichen sich angeglichen; „wenn nun jemand sieht, daß er dies geworden, so besitzt er in sich das Ebenbild jenes“. Nun aber hat man sich selbst aufzugeben, sich in die Gottheit hinüberzuführen; „wenn man von sich selbst fort hinübergeht wie das Abbild zum Urbild, so hat man das Ziel der Reise erreicht“<sup>2</sup>. Sich aus der Zersplitterung und der Zerstreuung des Aeüßeren zu sich selbst „sammeln“ — der Ausdruck ist typisch —, sich möglichst ablösen aus der natürlichen menschlichen Daseinsform, — das ist der Anfang. Das Ende aber befindet sich noch jenseits des in sich konzentrierten Bewußtseins<sup>3</sup>. Abkehr vom Geteilten, Hinkehr zum Unteilten und Einen, Aufsteigen zum Göttlichen, danach steht der Sinn dieser Mystik. Innerhalb aber der Welt der früheren Generationen, der Lebens- und Vorstellungsformen der älteren griechischen Philosophie, ist dieses Verlangen nicht zu verwirklichen. Wie die ererbten Sozialformen das Leben nicht mehr in sich bergen, dessen Gestalt und Träger sie einmal gewesen waren, so erscheinen auch die höchsten geistigen Ausgestaltungen der früheren Zeit, die Gebilde eines hohen und abgelösten Denkens, die Ideen, nicht mehr ausreichend für diese neue Geistesart. Stellen sie das Höchste dar, was die Seele, mit ihrem besten Teil, zu er-

<sup>1</sup> VI 9, Bd. II S. 450 Z. 18: ἀγνοήσαντα τὰ πάντα καὶ πρὸ τοῦ μὲν τῇ διαθέσει, τότε δὲ καὶ τοῖς εἶδεσιν, ἀγνοήσαντα δὲ καὶ αὐτόν.

<sup>2</sup> VI 9<sub>11</sub> Bd. II S. 455 Z. 31: τὴν ἐναντίαν δὲ δραμοῦσα ἤξει οὐκ εἰς ἄλλο, ἀλλ' εἰς ἑαυτήν, καὶ οὕτως οὐκ ἐν ἄλλῃ οὔσα ἐν οὐδενὶ ἐστίν, ἀλλ' ἐν αὐτῇ. τὸ δ' ἐν αὐτῇ μόνῃ καὶ οὐκ ἐν τῇ ὄντι ἐν ἐκείνῃ· γίνεται γὰρ καὶ αὐτὸς τις οὐκ οὐσία, ἀλλ' ἐπέκεινα οὐσίας ταύτης, ἣ προσομιλεῖ.

<sup>3</sup> Marinos, vita Procli 21: καὶ οὕτως ἐκ πάντων ἑαυτὴν συναγοῦσα καὶ ἀθροίζουσα πρὸς ἑαυτήν ἢ τοῦ μακαρίου ἀνδρός ψυχὴ ἀφίστατο σχεδὸν τοῦ σώματος, ἔτι ὑπ' αὐτοῦ κατέχεσθαι δοκοῦσα.

greifen imstande ist, so sind doch auch sie — wenngleich rein und allem Wechsel entzogen — nicht schlechthin eins und ungeteilt! Darum erst nach dem Uebersteigen auch der letzten Schranke wird das Ziel erreicht; erst nach Entäußerung auch des Selbst ist die Seele in dem absoluten Einen angelangt. Nur im Stillstellen aller sonst gewohnten Funktionen ist ein Zugang geöffnet in das über alles Denk- und Vorstellbare Hinausliegende, erst dann findet man Gott.

So ist also das Verlassen alles Aeüßeren der sichtbaren und sinnlichen Welt der Beginn des Weges, der durch Lossagen auch von den Vorstellungen<sup>1</sup>, von allen Empfindungen und geistigen Kräften vorschreitet<sup>2</sup>, um schließlich mit dem Ablösen des Menschen auch von sich selbst dem Endziel sich zu nahen<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Ein Malarios-Zitat mag an dieser Stelle einen Platz finden. 45, „ein weiser Mann, dem es mit sich ernst war, bemühte sich, es mit allem zu versuchen, was in dieser Welt sich bewegt und regt, ob er irgendwo Hilfe für sich finden könnte“ (es folgt die ausführliche Beschreibung seines Wanderns durch Politik, Kunst, Wissenschaft). Endlich „fiel er an, für sich Gott zu suchen, als Arzt für die Leiden und Krankheiten der Seele“, nach Verabschiedung aller Dinge, „die er, weil er sie hassen gelernt, verlassen hatte.“ Es ist gewiß eine durchaus andersartige Weltansicht, die dem Euchiten innewohnt verglichen mit dem platonischen Philosophen, der zu mühsamen erkenntnistheoretischen Untersuchungen seine Schüler anleitete. Aber in dem, was in beiden das Verlangen wachrief nach mystischer Ueberhöhung ihres bisherigen Lebensinhalts, sind sie einander verwandt. Die Weltflucht des Ps-Makarios setzt die genaue Bekanntschaft mit den alten Wissens- und Wertgebieten voraus; da sie ihm kein Genüge boten, gehen sie ihm unter; und so stellt jetzt die mystische Gotteinigung das einzige dar, was für sein Leben Bedeutung besitzt. Ein analoger, wenn auch minder radikaler Prozeß geht der plotinischen Lehre vom Einen und seiner Erfassbarkeit durch die mystische Ekstase voraus.

<sup>2</sup> Dion., theol. myst. I: Verlasse die Empfindungen und die geistigen Kräfte und alles Nichtseiende und Seiende und recke dich empor zu der Einswerdung! (καὶ τὰς αἰσθήσεις ἀπόλειπε καὶ τὰς νοεράς ἐνεργείας, καὶ πάντα οὐκ ὄντα καὶ ὄντα καὶ πρὸς τὴν ἑνωσιν . . . ἀνατάγητι).

<sup>3</sup> Theol. myst. I; τῇ γὰρ ἑαυτοῦ καὶ πάντων ἀσχέτῳ καὶ ἀπολύτῳ καθαρῶς ἐκστάσει πρὸς τὴν ὑπερούσιον τοῦ θεοῦ σκότους ἀκτίνα, πάντα ἀφελὼν καὶ ἐκ πάντων ἀπολυθεὶς, ἀναχθήσῃ. Th. myst. II: Das wahrhafte Preisen und Erkennen Gottes geschieht durch Lossagung von allem (διὰ τῆς πάντων τῶν ὄντων ἀφαιρέσεως). Bei der Henosis ist man ganz jenseits von allem Seienden und keinem, weder sich noch einem anderen angehörend (theol. myst. I, 3). Das Fehlen jeder Schranke, das restlose Uebergehen in Gott, ist der Punkt, wo besonders deutlich

Plotin beschreibt oft den Zustand der mystischen Vereinigung: „jenem angehörig, ist er Eins mit ihm“ (VI 9<sup>10</sup> *καλκείνου γενόμενος ἓν ἐστὶν ὥσπερ κέντρῳ κέντρον συνάψας*); „nichts bewegte sich in ihm, kein Zorn, keine Begierde nach etwas anderem war nach seinem Hinaufsteigen bei ihm vorhanden, ja auch kein Begriff, kein Gedanke, überhaupt er selbst nicht“ (VI 9<sup>11</sup>); „die Seele ist mit Gott eins geworden, sie nennt sich nicht mehr irgendwie anders, nicht Mensch, nicht lebendes Wesen, nicht ein Seiendes, auch nicht Alles; es liegt nichts dazwischen und hier sind nicht zwei, sondern beide sind eins“ (VI 7<sup>34</sup>)<sup>1</sup>.

Will man nur solch ein ekstatisches Uebergehen in die Gottheit, bei dem sich das Bewußtsein seiner selbst verliert, „Mystik“ nennen, so ist Erigena kein Mystiker<sup>2</sup>. Denn dieses Aufgeben des Bewußtseins<sup>3</sup>, das Verschwinden in der Fülle der Gottheit, kennt er nicht. Gerade das, was für Plotin charakteristisch ist, diese Vereinigung „ohne ein Trennendes“ fehlt ihm. Aber eine solche Einschränkung des Begriffs wäre unberechtigt. Ist ein Kennzeichen aller Mystik, daß wir es in ihr mit einer

ein Gegensatz Erigenas zum Neuplatonismus sich zeigt. Statt des Einbeziehens der Dinge in die Gefühlssteigerung bei jenem findet man bei den Griechen die Absonderung von allem. Die Henosis Plotins erhebt den Menschen über die natürlichen Bedingungen seiner Existenz; er kann sich mit Gott nur vereinigen, indem er sich selbst aufgibt. Die Welt und alles, was nicht Gott ist, zuletzt auch das eigene Ich, bilden nur das Mittel, darüber hinauszugelangen. Man läßt es zurück, wenn man ihn erreichte. Das Ueberschreiten zuletzt auch der Grenzen der Individualität, der mystische Tod, das Aufgehenlassen auch der eigenen Person in der Gottheit, trennt die neuplatonische Mystik von Erigena, der zwar den Namen (*mors mystica*) hat, aber nicht die Sache.

<sup>1</sup> CHRIST. SCHMID S. 850 sagt irrtümlich, daß Plotin 4 mal in seinem Leben die *ἐκστασις* erfahren habe. Ebenso H. F. MÜLLER, Dionysius, Proklos, Plotinos, S. 105. Porphyrios berichtet diese Zahl doch nur für die Jahre seines Zusammenseins mit Plotin!

<sup>2</sup> Oder wenn man wie J. BERNHART, Die philosophische Mystik des Mittelalters S. 90 als das, was „den Mystiker ausmacht“, das „religiöse Mißtrauen in alles Evidente“ annimmt. Eine Vorstellung von Mystik, die ein so beträchtliches Gebiet, wie die Renaissance-Mystik, außer Betracht läßt, ist unzureichend.

<sup>3</sup> Trotzdem geht es nicht an, mit A. SCHNEIDER S. 59, von dem Entücktsein des Geistes nur als einer „gedanklichen Erhebung über die Sphäre des Sinnenfälligen und Empirischen zu der des Intelligiblen“, in nur „übertragenem Sinne“ zu reden; das hieße Erigenas Worte zu wenig ernst nehmen.



religiösen Welteinstellung zu tun haben, so gilt das für Erigena nicht minder als für seine Vorgänger. Es ist eine religiöse Weltanschauung, der wir im Neuplatonismus begegneten, und eine solche von eindrucksvoller Geschlossenheit. Aber auch Erigena ist diese Art der Auffassung nicht fremd. Von der zentralen Stellung der Gotteslehre in seinem System war oben die Rede (S. 16). Was an der Welt ihm lebendige Teilnahme abnötigte, war die Erkenntnis, daß sie *Theophanie* sei, daß auch ihre geringsten Teile Gott zur Erscheinung bringen. Die Aufgaben des Menschen kommen, wie wir sahen, zuletzt darauf hinaus, daß unsere Bestimmung zuhächst in Erkenntnis<sup>1</sup> und Preis des Schöpfers besteht, — ist doch auch die Welt um deswillen von Gott geschaffen. Ueber die religiöse Kraft und Tiefe Erigenas ist damit nichts ausgesagt; darin steht er hinter Augustin wie hinter Plotin wesentlich zurück. Aber die Gottbezogenheit aller Stücke seiner Welt läßt doch den religiösen Charakter dieser Lehre deutlich erkennen.

Der Mystik ist ein Hervorkehren des Gefühlsfaktors eigen. Sie liebt es, den Empfindungswert der Dinge als das Entscheidende anzusehen. Auch bei Erigena fehlt diese Betrachtungsweise nicht. Häufig begegnen wir bei ihm Ausdrücken, die der Gefühlssphäre angehören. Wenn er von der „eingegossenen Süßigkeit“ und „unvermischten Lindigkeit“ redet, die denen zuteil werden, die *per unionem* zu Gott eingehen (274 A)<sup>2</sup>, so zeigt schon diese Bemerkung, daß es ihm nicht um ein kühles Begreifen der Dinge geht, wenn er von der Erkenntnis Gottes als der Aufgabe des Menschen redet. Die mystischen Erfahrungen sind affektiver Natur; Erigena unterläßt es nicht, diese Tatsache seinem Leser einzuprägen: es handelt sich um *Leidenschaften* (*passiones*), wenn die Vergotteten zum reinsten Erfassen Gottes gelangen (945 B *deificati in conditoris sui purissiman cognitionem rapiuntur*).

Diese Art der Betrachtung erfährt noch eine weitere Ausdehnung. Auch die Weltelemente zeigen sich beseelt<sup>3</sup> und

<sup>1</sup> Ueber die Verbundenheit von Philosophie und Religion vgl. A. SCHNEIDER S. 89.

<sup>2</sup> 274 A *infusam dulcedinem et suavitatem inpermixtam*.

<sup>3</sup> 630 D *omnia in unam quandam concordiam, seu amicitiam, seu pacem, seu amorem . . . conveniunt*.

Empfindungen zugänglich. Erigena legt Gewicht auf den Gedanken, daß durch Sympathie, durch Gefühle der Liebe und Freundschaft der Kosmos zusammengehalten werde. Diese Auffassung ist nun zwar, wie erwähnt, nicht neu. Erigena fand sie bei seinen griechischen Lehrmeistern vor. Aber nichts nötigte ihn, sie aufzunehmen; ist sie doch, die auch dem Neuplatonismus nicht original ist, dort nur als Hilfslehre verwendet. Mit der Vorstellung einer durchgehenden Lebendigkeit des Alls aber stehen andere in Verbindung. Die Grenzen der Naturen und Individuen sind nach dieser Auffassung nicht unüberschreitbar, ein Uebergehen von einem ins andere ist nicht schlechthin unmöglich. Das gilt nicht bloß für die körperliche Natur, auch das Geistige ist diesen Zusammenhängen nicht durchaus entnommen. Es gibt ferner verschiedene Grade des Seins, Rangstufen, die ungleichen Wertes sind. Ist deshalb die Möglichkeit gegeben, seine Natur zu wandeln und zu steigern, so auch sofort das Verlangen danach, und gar die Aufgabe, es, soweit man dazu in der Lage ist, auszuführen. Findet doch auch sonst wohl mystische Weltanschauung die Vollkommenheit eines Wesens nicht in der höchstmöglichen Ausbildung der eigenen Art, in der Erfüllung des eigenen Kreises, sondern vielmehr in der Verwandlung in eine höhere Wesensart. Solchen Vorstellungen liegt eine naturhafte Auffassung auch des Geistigen und Sittlichen zugrunde, wie sie nicht etwa nur Erigena, sondern weithin mystischen Systemen eigentümlich ist, und die dabei aufs beste mit ausgeprägt spiritualistischen Tendenzen sich verträgt. Diesem Aufstieg in eine höhere Existenzform wendet Erigena vornehmlich seine Aufmerksamkeit zu.

Auch die anderen Vorstellungen und Worte der älteren Mystik fehlen bei ihm nicht. Von „Reinigung“, „Erleuchtung“, „Vollendung“, weiß er zu reden (222 C). Glauben, Wissen und Vergottung sind die drei Stufen, auf denen man die Ziele des Menschen erreicht (338 D). Diese höchste Stufe aber, die Vergottung, ist das Ziel, von dem die Gedanken Erigenas am stärksten angezogen werden. Ueberaus häufig erscheint das Wort. Daß es nicht nur ein Wort ist, zeigt die Fülle ähnlicher Gedanken, die — alle der gleichen mystischen Sphäre angehörig — uns die Wesensart dieser Vorstellungen deutlich zu machen vermögen. Erigena gehört hier ganz auf die grie-

chische Seite seiner Autoritäten, aber aus diesen Grundzügen heraus leuchten bisweilen Farbtöne auf, die anderen Ursprungs sind und zu der gedämpften Feierlichkeit jener neuplatonischen Patristik sich nicht fügen wollen. Es gibt zu dieser Lehre von der *θεώσις*, der deificatio, eine Parallele, die, gleichen Sinnes, doch stärker den neuplatonischen Charakter an sich trägt, die Lehre von der *ἐνωσις*. Es ist nach allem Vorangehenden verständlich, daß dieses Wort bei Erigena völlig zurücktritt. Er hatte keine Verwendung dafür. Setzt es doch mitsamt dem dazugehörigen Gedankenkomplex weit mehr als jedes andere den neuplatonischen Gottesbegriff voraus! Eri-genas Verfahren aber ist bezeichnend für die Art, wie er seine Autoritäten benutzt; denn kein Begriff ist Dionysius geläufiger, als gerade dieser.

Es sind nicht eigentlich geistige Kategorien, um die es hier sich handelt; ein naturhaftes Sichwandeln einer Form in die andere ist vielmehr gemeint. Dieser Prozeß geht durch die ganze Natur hindurch. Allen Dingen ist ein Streben nach oben eigen, vom Materiellen zum Geistigen hinauf (159 B). Kein Stillstand, kein Erstarren kann deshalb in diesem lebendigen Kosmos eintreten. Eine zunehmende Vervollkommnung wirkt sich darin aus (1020 D). Das christliche Moment ist bei dem allen vertreten durch den Gnadengedanken: den Menschen über sich selbst hinauszuhoben, ist das Werk der göttlichen Gnade<sup>1</sup>. Die altchristliche Erlösungslehre fehlt nicht, wonach Christus unsere Natur annahm, um uns der seinen teilhaftig zu machen (295 C). Es lohnt nicht, der Herkunft der einzelnen Gedanken nachzugehen, man wird zu Dionysius, zu Maximus

<sup>1</sup> Von „Gnade“ ist im Neuplatonismus doch nur in dem Sinne die Rede, daß sich die Henosis nicht erzwingen lasse, man vielmehr nach aller Bereitung auf das Eintreten des mystischen Zustandes selbst lediglich zu warten habe. Das ist aber ein sehr blasser Gnadengedanke. Es ist deshalb unberechtigt, wenn so viel davon gesprochen wird, daß auch der Neuplatonismus die Gnadenvorstellung kenne. In seinem schönen Buch *Ps-Dionysius Areopagita, in seinen Beziehungen zu Neuplatonismus und Mysterienwesen* (1900) S. 173 deutet H. KOCH den Begriff der *ἐπιβολή* als eine Art *gratia gratis data*. Ader das Wort bedeutet soviel wie „Angriff“, „Absicht“ (lat. *ictus*) und bezeichnet gerade nicht den passiven Charakter der mystischen Berührung mit der Gottheit! BOETHIUS verwendet den Begriff sogar einfach, um die höchste, intuitive Erkenntnisart im Gegensatz zu den niederen zu bezeichnen (vgl. die bei A. SCHNEIDER S. 52 A. 7 zitierte Stelle aus *de cons. phil.*).

Dörries, Mystik.

Confessor, zu Gregor von Nyssa, und über sie hinaus zu originaleren Geistern geführt; es genügt, einen Eindruck davon aufzunehmen, daß Erigena das alles vertraut ist. Bei der endlichen Vollendung der Welt, ihrer Rückkehr in Gott, wird alles, was im Menschen animalischer Natur ist, in Geistiges verwandelt (755 D). Der Mensch hört dann auf ein animal zu sein, erhält eine andere Natur (757 B). Bedeutsamer noch ist, wenn uns gesagt wird, daß solche Verwandlung bei einigen Menschen schon jetzt stattfindet! Die geistigen Menschen steigen über das Menschliche empor<sup>1</sup>. Die Verwandlung in die Gleichheit mit den himmlischen Wesenheiten, die eigentlich künftig ist, kann bereits in der Gegenwart erfolgen. Doch ist das keineswegs ein gemeines Gut: nur den Erwählten<sup>2</sup> wird die *deificatio* zuteil<sup>3</sup>. Auch nicht alle Guten werden vergöttlicht, nur den Besten ist das beschieden (978 B). Freilich ist es nicht immer eine Verwandlung in Gott, wovon gesprochen wird, es gibt auch eine solche etwa in *gloriam* (961 B), in die himmlischen Wesenheiten<sup>4</sup>, überhaupt eine Erhöhung unserer Natur. Nur wenige sind es, von denen die *deificatio* in strengem Sinne gilt (905 A). Von einigen heißt es, daß Gott sie über alle Existenz weg in sich selbst hineinführt; oder (897 D), daß ganz vergottet und mit Gott eins nur die himmlischen Kräfte und die vollkommenen menschlichen Geister werden. Bei diesen Ausführungen ist von Interesse, das der Gedanke einer *deificatio* auch in der Gegenwart<sup>5</sup>

<sup>1</sup> 321 D *nam illi ultra hominem ascendunt et superant suam naturam per ejus, qui eos illuminat, gratiam.*

<sup>2</sup> Die Erwählungslehre hat im übrigen keine Stelle in Erigenas Gedankenwelt; begegnet einmal der Ausdruck auch außerhalb von Augustin-Zitaten, so besagt er so viel wie „spirituales“, die geistige Aristokratie, die allein der höheren Erkenntnisse und Güter zugänglich ist.

<sup>3</sup> 904 A *Sed illud donum non omnibus generaliter distribuitur. Soli quippe angelicae humanaeque naturae donatur deificatio. Neque illis universaliter, sed solis angelis, qui Creatoris sui dilectione ardentibus, stabiliti in contemplatione veritatis permanent, solisque hominibus secundum propositum vocatis.*

<sup>4</sup> Gelegentlich wird eine bestimmte Rangordnung der verschiedenen Wandlungen angedeutet, so z. B. 911 B *quosdam quidem in pristinum naturae statum restituens, quosdam vero per excellentiam ultra naturam deificans.*

<sup>5</sup> Vgl. etwa 780 B: in den höchsten Menschen beginnt die menschliche und die englische Natur sich schon in der Gegenwart zu ver-



bei Erigena eine Rolle spielt und dann, daß es sich dabei um etwas besonders handelt, das nur wenigen zuteil wird und das außerdem nicht etwa als eine Art unbewußten Naturprozesses aufgefaßt werden kann<sup>1</sup>.

Kennt also ganz ebenso wie der Neuplatonismus auch Erigena eine Vergottung, die als seltenes, aber erreichbares Ziel ihm vorschwebt, so ist er doch weit davon entfernt, hier einfach Anschauungen zu wiederholen, die er vorfand. Nicht etwa nur, daß er den Gnadengedanken viel stärker betont. Viel wesentlicher ist etwas anderes. Für die neuplatonische Mystik konstitutiv ist, daß am Ende ihres Aufstiegs die Scheidewand zwischen Gott und Mensch niedersinkt, daß kein Trennendes dazwischen bestehen bleibt. Gerade hier aber weicht Erigena von seinen Lehrern ab. Die Henosis Plotins erhebt den Menschen über seine Naturbedingtheit. Die Seele kann sich mit Gott nur vereinigen, indem sie sich selbst aufgibt. Die Welt und alles was nicht Gott ist, zuletzt auch das eigene Ich, bilden nur Mittel, um darüber hinauszugelangen; man läßt es zurück, wenn man das Göttliche erreicht hat. Erigena weiß von dieser „Entselbstung“ nichts. Von einer Ausdehnung des Bewußtseins zum Allumfassen mag man reden, an ein Sprengen<sup>2</sup> der Bande, die es zusammenhalten, oder an ein Sichzurückziehen aus der Individualität wird nicht gedacht. Es müßte ja den Zweck der Schöpfung — das Erkanntwerden Gottes durch die vernünftige einigen. *Quod etiam in summis hominibus, quorum primitiae in caelestibus sunt, fieri incipit.*

<sup>1</sup> Eine Bemerkung über den Begriff der „Mystik“ möge hier gestattet sein. Es ist nicht angezeigt, den zahlreichen Definitionen des Wesens der Mystik eine neue beizugesellen. Man wird sich zu bescheiden haben, zunächst einige Züge namhaft zu machen, die eine Reihe von Weltanschauungen als verwandt erscheinen lassen. Dazu gehören eben solche Anschauungen von einem durchgehenden Weltzusammenhang; der Begriff der Einheit spielt eine Rolle; ein Uebergehen der Wesenheiten ist möglich u. dgl., — noch andere gemeinsame Züge ließen sich herausheben. — Daraus aber schon eine feste Formel machen zu wollen, scheint es schwerlich schon an der Zeit. Erst nach dem Feststellen und Untersuchen der geschichtlichen Gegebenheiten wird man zum Definieren und Urteilen sich aufgefordert fühlen dürfen.

<sup>2</sup> Ein solches Ueberschreiten der Grenzen der Individualität, das Aufgehenlassen auch der eigenen Person in der Gottheit, den „mystischen Tod“, hat Erigena zwar dem Namen (*mors mystica* 926 B) nach, aber nicht der Sache. Der ‚philosophische Tod‘ bei Porphyrr., de abst. 31.

Kreatur — vernichten, wollte man mit dem Bewußtsein auch das erkennende Subjekt selbst ausschalten. Aus der Bestimmung der Welt allein schon folgt die Notwendigkeit der Erhaltung unseres Denkvermögens. Das Bewahren der selbständigen Existenz alles Geschaffenen ist Erigena ein Erfordernis seiner gesamten Anschauungsweise; auch bei der Rückkehr der Schöpfung in Gott verschwindet die Selbständigkeit des Geschaffenen nicht. Vor allem aber ist in diesem Zusammenhange an die Theophanienlehre Erigenas erneut zu erinnern. Ihr gilt es nun einige Aufmerksamkeit zuzuwenden.<sup>1</sup>

Die Weltverbundenheit Gottes schien uns durch diese Vorstellung ausgesprochen zu sein, und auf der anderen Seite Gottes Erhabenheit, die sich auch der reinsten Erkenntnis hinter Bildern verbirgt.<sup>2</sup> Doch auch jetzt, wenn der Versuch gemacht wird, die religiöse Eigenart Erigenas dem Verständnis zu erschließen, mag diese Lehre als Hilfsmittel Verwendung finden. — Erigena hat den Begriff nicht selbst geprägt; er übernahm ihn von Dionysius, der ihn mehrfach brauchte<sup>3</sup>. Aber was ist aus dem wenig bedeutenden Begriff, der von dem Areopagiten an untergeordneter Stelle verwendet wurde, bei dessen Schüler geworden! In die Mitte der Anschauung gerückt, ist schon durch das entscheidende Interesse, das ihm jetzt zukommt, der Gedanke völlig verwandelt<sup>4</sup>. Theophanien sind bei Dionysius übernatürliche Vorgänge, durch Engel vermittelt. Sie werden zu dem Zweck eingeführt, um Gott von dem Verdacht zu reinigen, als sei er selbst einmal — den Propheten und Vätern — einem Menschen erschienen. Der neuplatonische Gottesbegriff wird durch die Theophanienvorstellung mit Aussagen des A.T. ausgeglichen<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Die Theophanienlehre läßt deutlich die Verschiedenartigkeit der religiösen Interessen hier und dort erkennen. Man darf nicht mit A. SCHNEIDER S. 6 f. die wesentlichen Züge in beider Gottesbegriff sich decken lassen und dann bei E. gelegentliche Inkongruenzen — wie S. 7 in bezug auf den Pantheismus — feststellen. Vgl. o. c. I.

<sup>2</sup> Nur diese eine Bedeutung der Theophanien wird von HUBER S. 145 berücksichtigt.

<sup>3</sup> Dionysius cael. hier. IV 3, eccl. hier. III 10.

<sup>4</sup> Ein Beispiel dafür, wie vorschnell es ist, wenn man aus der bloßen Tatsache, daß ein wichtiger Gedanke eines Systems übernommen wurde, schon den Schluß auf innere Abhängigkeit ziehen wollte.

<sup>5</sup> Darf man den Gedanken von einer dreifachen Seelenbewegung so stark in den Vordergrund schieben, wie es A. SCHNEIDER S. 50 ff. tut?

Erigena aber sieht in den Theophanien nichts Uebernatürliches. Theophanie ist die ganze sichtbare Natur, auch die Körperwelt bringt Gottes Wesen zur Erscheinung. Dem Neuplatonismus verschwindet die selbständige Bedeutung der Welt neben dem alles überstrahlenden Licht des Einen, ihm vergehen gegenüber dem Absoluten der Gottheit alle anderen Werte. Das ist anders bei Erigena, ihm erscheint alles Umgebende wertvoll. Bleiben die Werte, die er vorfindet, bei ihm erhalten, so ist es ferner nicht nur eine kühle Anerkennung, die er ihnen zollt, vielmehr sind diese Werte auf das Höchste gesteigert, so weit, bis alle Wesen göttliches Leben in sich zu schließen scheinen, selber zu Gotteserscheinungen werden. Zuerst in der sinnlichen Natur ist Gott zu suchen, hier stellt er sich uns dar<sup>1</sup>. Nicht nur im stillen Grunde unserer Seele, nicht etwa nur in verborgenen Räumen des Himmels ist er zu Hause, überall tritt Gott uns nahe, jede Kreatur ist eine Theophanie<sup>2</sup>.

Diese Theophanien vergehen auch nicht, wo es sich um die gesteigerten Zustände des mystischen Gotterfassens handelt. Kommt in ihnen Gottes Wesen zum Ausdruck, so muß man nicht erst jenseits aller Bilder ihn zu ergreifen streben. Er bietet sich uns dar, wo immer wir sind. Freilich gibt es verschiedene Grade von Theophanie, niedere und solche, die in unmittelbarer Nähe Gottes sind und in denen sein Wesen noch reiner sich erfassen läßt<sup>3</sup>. Der Gedanke selber wird dadurch nicht verändert.

Zuletzt mag noch ein Punkt erörtert werden, der in diesem Zusammenhang von Wichtigkeit ist. Was ist es, daß sich beiden als das uns am Ende der mystischen Erhebung Erwartende in ihren Gedanken ausprägt und gleichsam als Er-

Es handelt sich doch um einen mehr beiläufigen Exkurs bei der Besprechung der Trinitätslehre. Alle Aeüßerungen E.s über das Erfassen der Theophanien, die mystischen Erkenntnisse usw. werden dort so in das Schema der ersten Bewegung gebracht!

<sup>1</sup> 342 B 138 C.

<sup>2</sup> 302 A Theophaniae autem sunt omnes creaturae visibiles et invisibiles, per quas Deus, et in quibus saepe apparuit, et apparet, et appariturus est.

<sup>3</sup> Den verschiedenen Rangstufen des Heils entsprechend gibt es verschiedene Grade von Theophanien. (Die Höhe der Betrachtung wird einem jeden nach seinem eigentümlichen Maß zuerteilt. 905 B unicuique . . . secundum propriam analogiam altitudo theoriae distribuitur).

gebnis unserer Vergottung sich ihnen vorstellt? Beide schreiben über ihr Erleben und über das, was ihnen auf den Höhen, die sie erstiegen, widerfuhr, und schildern es als vollkommene Seligkeit. In solcher Darstellung des Erfahrenen müssen sich die bewegenden Kräfte geltend machen, die zu diesen Zielen hinführten. Aus der Beschreibung des doch Unbeschreiblichen, wie auch aus ihren Wünschen wird man die Züge entnehmen können, die das Bild dieser Geistesart vervollständigen. Man muß es sich angelegen sein lassen, einen Einblick in die Hoffnungen und Wünsche zu erhalten, die in ihnen leben und die als Triebfedern ihr Streben dorthin lenken, wo alledem die Erfüllung winkt. Freilich auf unsicheren Boden begibt man sich damit. Denn wer mag flüchtige Wünsche und wechselnde Stimmungen zu erhaschen suchen? Nur darum kann es von vornherein sich handeln, daß man fragt, ob es Neigungen sind, die so stark bei ihnen vorwiegen, daß sie immer von neuem und bei verschiedenen Gelegenheiten sich einen Ausdruck suchen. Diese Aufgabe aber, nach der typischen Gemütslage dieser Mystiker zu fragen, darf man nicht von sich weisen. Dabei gilt es zunächst zu beachten, wie den Mystikern sonst ihr Leben erscheint.

Der vorwaltende Begriff, der im Neuplatonismus den mystischen Zustand beschreibt, ist Ruhe und Unbewegtheit. Waren schon früher in der Stoa die deutlichsten Züge des sittlichen Ideals ἀπάθεια und ἀταραξία, so finden wir das gleiche, noch fortgebildet, bei den Neuplatonikern wieder. Ruhe ist das Glück, das sie erstreben, und das sie aus den Leiden der Welt und der Unruhe<sup>1</sup> und Verworrenheit des Lebens heraus ersehen. Als Irrfahrt, Verbannung, Flucht erscheint ihnen das Leben, als ein Irren und Suchen<sup>2</sup>. Ergänzt wird das Bild durch die Abschätzung des „Werdens“ gegen das „Sein“ als verderblich und schlecht<sup>3</sup>. Danach ist der Schluß

<sup>1</sup> III 4<sub>6</sub> (Der Tugendhafte steigt nicht von Anfang an auch über den Geist empor) wegen der Unruhe infolge des Geborenwerdens: δια τὸν θόρυβον τὸν ἐκ τῆς γενέσεως. Proklus redet mit bezeichnendem Ausdruck von der „geschwätzigen Materie“ (garrula materia).

<sup>2</sup> Z. B. I 4<sub>7</sub>, Bd. I S. 31 Z. 22: τί δ' ἂν εἴη τῶν ἀνθρωπίνων μέγα, ὥστ' ἂν μὴ καταφρονηθῆναι ὑπὸ τοῦ ἀναβεβηκότος πρὸς τὸ ἀνωτέρω πάντων τούτων καὶ οὐδενὸς ἐστὶ τῶν κάτω ἐξηρηγμένου; VI 9<sub>9</sub>, Bd. II S. 453 Z. 2: τὸ γὰρ ἐνταῦθα καὶ ἐν ταύτοις ἐκπτώσεις καὶ φυγὴ καὶ πτερορρύσεις. „Ἰλιάς κακῶν“ heißt das Leben bei Porphyrius, de abst. I 47.

<sup>3</sup> II 4<sub>6</sub>.



erlaubt von dem Ziel, das sich ihnen vorstellt, auf die ihm Zueilenden selbst. Nicht zuletzt aus solchem Bedürfnis kann man den Charakter dieser Mystik erkennen.

„Wir blicken nicht immer auf dasselbe (das Eine), aber wenn wir auf es blicken, dann haben wir das Ziel und die Ruhe und das nicht mehr Disharmonieren, die wir dann in Wahrheit um es göttlichen Reigen aufführen“<sup>1</sup>. Man steht nach dem Aufstieg „gelassen da in einsamer Ruhe“ (ἡσυχῇ ἐν ἐρήμῳ καὶ καταστάσει γεγένηται ἀτρεμεῖ), sich nicht einmal um sich selbst herumdrehend, überall feststehend und gleichsam Stillstand geworden<sup>2</sup>. „Dort ruht auch die Seele, nachdem sie vom Uebel hinweg zu dem von den Uebeln reinen Ort emporgeflohen“<sup>3</sup>.

Als Ruhe beschreibt Makarios stets von neuem das ersehnte Ziel. Befreiung, Leidenschaftslosigkeit und Ruhe<sup>4</sup> ist ihm die Vollkommenheit. Denn die sichtbare Welt, von Königen bis zu Bettlern hin, ist in Lärm und Unruhe und Kampf<sup>5</sup>. Wir sollen in Gott ruhen, in seinem Reich<sup>6</sup>, wenn man auch nur durch Leiden hindurch zum Ausruhen gelangen kann<sup>7</sup>. Leben und Ruhe der Seele ist ihre mystische Vereinigung mit dem Himmelskönig<sup>8</sup>.

<sup>1</sup> VI 9<sub>8</sub> Bd. II S. 452 Z. 8 ἀλλ', ὅταν εἰς αὐτὸ ἴδωμεν τότε ἡμῶν τέλος καὶ ἀνάπαυλα καὶ τὸ μὴ ἀπάδειν χορεύουσιν ὄντως περὶ αὐτὸ χορεῖαν ἐνθεον.

<sup>2</sup> VI 9<sub>11</sub> Bd. II S. 455 Z. 7 οὐδὲ περὶ αὐτὸν στρεφόμενος, ἑστὼς πάντῃ καὶ ὅλον στάσις γεγόμενος.

<sup>3</sup> VI 9<sub>9</sub> Bd. II S. 452 Z. 23 ἐνταῦθα καὶ ἀναπαύεται ψυχὴ κακῶν ἔξω εἰς τὸν τῶν κακῶν καθαρὸν τόπον ἀναδραμοῦσα.

<sup>4</sup> 29<sub>7</sub> εἰς τὸν τέλειον σκοπὸν τῆς ἐλευθερίας, καὶ ἀπαθείας, καὶ τῆς καταπαύσεως.

<sup>5</sup> 15<sub>49</sub> ὁ γὰρ φαινόμενος κόσμος ἀπὸ βασιλέων ἕως πτωχῶν ἐν θορύβῳ εἰσι καὶ ἀκαταστασίᾳ καὶ μάχῃ, καὶ οὐδεὶς αὐτῶν οἶδε τὴν αἰτίαν.

<sup>6</sup> 19<sub>9</sub> ἀναπαυομένων ἡμῶν ἐν θεῷ, ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ.

<sup>7</sup> 12<sub>5</sub> οὐκ ἐγχωρεῖ γὰρ ἄνευ παθημάτων... ἀναπαῖναι.

<sup>8</sup> 4<sub>15</sub> ἐκεῖνο γὰρ ἔστιν αὐτῆς ζωὴ καὶ ἀνάπαυσις, ἡ τοῦ ἐπουρανίου βασιλέως μυστικὴ καὶ ἄρρητος κοινωνία. — Dabei sind bei Makarios natürlich sehr wesentlich christliche Gedanken im Werke; aber nicht die Herkunft des Geschilderten, sondern die Art seines Auftretens ist hier von Interesse. — Trotz mehrerer Berührungen steht die hier entwickelte Auffassung der neuplatonischen Mystik in einem Gegensatz zu der Darstellung O. SÖHNGENS (Das mystische Erlebnis in Plotins Weltanschauung 1923). Nach S. ist Plotins Mystik Gefühlsübersteigerung, „Affektrausch“, „echt griechischer Optimismus“. Wird auf S. 61 eingeräumt, daß auch Plotin ein Entwerden u. dgl. kennt, so erscheint für S. damit doch nur eine „Vor-

Es ließ sich von vornherein erwarten, daß Erigena diesen Gedanken fremd gegenübersteht. Es sind ganz andere Ziele, denen er zustrebt. Er beschreibt nicht selten den Zustand der Glückseligkeit, den es zu erreichen gilt. Aber ihm verheißt dieser nicht Ruhe, sondern Erkenntnis. Auch in diesen Gedankengängen ist es weniger der Inhalt dessen, was er ausspricht, als die Art, die ältere Gedanken bei ihm angenommen haben, was daran von Interesse ist. Er kennt die Ziele, die dann der mittelalterlichen Scholastik so vertraut wurden, die aber schon Augustin beschreibt. Die Seligkeit als *visio* und *fruitio dei*, als die *contemplatio* Gottes als der Wahrheit. Die Herrlichkeit des Gerechten liegt in der Reinheit der Betrachtung<sup>1</sup>. Das Glück besteht in der Betrachtung Gottes<sup>2</sup>. Die Betrachtung der Wahrheit ist die seligste Wonne, und nichts anderes ist unsere Vergottung<sup>3</sup>.

Es ist doch nicht nur die kontemplative Haltung, der Genuß der Betrachtung, was er erstrebt. Aktiveren Charakter hat in der Regel, was er als Inhalt dieser höchsten Erkenntnisweisen uns zeichnet. Man erinnert sich an das Wort, wonach die Vernunft Gefahren und Schwierigkeiten liebt, die Ruhe und Hemmungslosigkeit aber von sich abweist (744 A). Das wird auch hier nicht anders. Was Erigena erstrebt, ist umfassende Erkenntnis, Begreifen auch dessen, was sich ihm jetzt noch entzieht. Keine andere Herrlichkeit ist uns versprochen, so führt er aus, als die Erfahrungserkenntnis dessen, was wir jetzt durch die Vernunft suchen und nur glauben. Suchen wir uns hier auf Erden, meint er, soweit wie möglich davon zu überzeugen durch Forschen und Fragen, das doch naturgemäß stets noch sicherer und weiter zu werden vermöchte, so ist uns, wenn uns einst die Glückseligkeit beschieden ist, alles das erschlossen<sup>4</sup>. Die tiefsten Einblicke in das Wesen der Dinge

stufe“ bezeichnet, eine „Disposition“ für „den mystischen Fortschritt“ geschaffen. Die Abgrenzung Plotins gegen den sog. Quietismus ist dagegen zutreffend. — Eine Auseinandersetzung mit SÖHNGEN ist mit den Ausführungen des Textes gegeben.

<sup>1</sup> 988 B cum . . . *justi gloria . . . in puritate contemplationis . . . sit*. Hier erscheint Erigena wieder besonders stark von Augustin abhängig.

<sup>2</sup> 300 C *ipsius* (Gottes) *namque contemplatio vera est beatitudo*.

<sup>3</sup> 979 B in *contemplatione veritatis, quae proprie dicitur deificatio*.

<sup>4</sup> 451 C *nulla alia promittitur nobis gloria praeter eorum, quae hic per fidem creduntur, et ratione quaeruntur, et quantum licet suadentur, in futura vita per experimentum cognitionem*.

sind uns geöffnet. Keine Seligkeit gibt es, außer der Erkenntnis der Wahrheit<sup>1</sup>. Wahrheit ist Glück<sup>2</sup>.

Man könnte sich verleiten lassen, die Anschauungen der neuplatonischen Mystik bei Erigena wiederzufinden, wenn man einem Ausdruck bei ihm begegnet, der gerade alles das in sich begreift, was als spezifisch für die Art der neuplatonischen Mystik beschrieben wurde. Auch Erigena redet von einem „mystischen Tod“ (926 B)! Sieht man aber näher zu, so erkennt man, daß als Inhalt eben dieses Begriffs nur wieder das gleiche auftritt, was Erigena auch sonst uns verkündete. Dieser „Tod“ ist nichts anderes als der Uebergang der reinsten Seelen in die innerste Betrachtung der Wahrheit; sie ist wahrhaft Glückseligkeit und Ewigkeit<sup>3</sup>. Es ist bezeichnend für Erigena, wenn er ein anderes Mal die gebräuchlichsten mystischen Termini wiederum als „Erkenntnis Gottes“ bestimmt; Reinigung, Erleuchtung, Vollendung, höchste Seligkeit und Vergottung ist nichts anderes als die Erkenntnis der einen Ursache und des Prinzips aller Dinge<sup>4</sup>. Heißt es einmal, das Glück bestehe im ewigen Leben (430 A *nulla beatitudo est nisi vita aeterna*), so bedeutet das keine Aenderung des Gesagten. Denn gleich darauf wird als Inhalt des ewigen Lebens eben wieder nichts anderes angegeben, als Wahrheitserkenntnis (*vita autem aeterna est veritatis cognitio*). Die Erkenntnis ist es, zu der er zu gelangen wünscht und die das Höchste zum Ausdruck bringt, was er von der Vergottung zu sagen weiß. Von der gestaltlosen Ruhe und dem Einswerden jenseits aller Schau ist ihm nichts bekannt. Es ist nur folgerichtig, wenn Erigena Anschauungen dieser Art, wo er sie trifft, in das ihm Verständliche umformt. Wenn er bei Maximus liest, daß das Ziel „ἐπέχειν ὁψῆως“ sei, so gibt er diese Stelle in seiner Uebersetzung wieder als „summa visionis“!

<sup>1</sup> 430 B *nulla igitur beatitudo est, nisi veritatis cognitio*.

<sup>2</sup> 418 A *veritas est felicitas*.

<sup>3</sup> 926 B *pretiosus purgatissimarum animarum in intimam veritatis contemplationem, quae vere vera beatitudo est et aeternitas, transitus*.

<sup>4</sup> 222 C *unius omnium principii et causae cognitionem, quae sola nostra salus est et purgatio et illuminatio et perfectio et summa beatitudo et deificatio*.

## VII.

## VERGLEICHENDE CHARAKTERISTIK.

Sucht man die Differenzen auf möglichst scharfen Ausdruck zu bringen, so ergibt sich folgendes als Resultat der Untersuchung:

Die Theologie des Neuplatonismus läßt Gott als jeneseitig, einfach, unerkennbar erscheinen. — Demgegenüber zeichnet Erigena ein farbenreicheres Gottesbild, begreift ihn als nahe, dem Menschen zugewandt. Hier ist Gott vor allem der Weltschöpfer, der um erkannt zu werden und seine Güte zu zeigen, sein Wesen entfaltet, der als belebende Kraft und schaffender Wille die Natur durchdringt.

Die neuplatonische Kosmologie zeigt auf der einen Seite zwar einen gewissen Zusammenhang der Welt mit dauernden Werten, aber er ist lose genug; die Welt wird vorwiegend als die Stätte der Gottesfremde und Unbeständigkeit aufgefaßt. — Auf der andern Seite ist bei Erigena die Welt auf nächste an Gott herangebracht, sie ist bis in ihre letzten Teile hinein Gotteserscheinung, ein sinnvolles Ganzes, das einheitlichem Ziele zueilt. Dabei wird gerade die körperliche Natur mit unverkennbarer Vorliebe behandelt, — statt sie beiseite zu lassen und zu deteriorisieren.

Materie und Böses sind bei Plotin miteinander gleichgesetzt. Als Prinzip der Bewegung und Veränderung der Dinge aufgefaßt, ist diese Einschätzung der Materie bezeichnend für Plotins Bewerten der Veränderung überhaupt. — Bei Erigena ist das Böse nicht so sehr von der Materie gelöst, als vielmehr, zugleich mit ihr, spiritualisiert und gemildert<sup>1</sup>.

Der Mensch in diesem All steht für die neuplatonische Anschauung an zwar nicht geringer, aber doch nicht erster Stelle; die Eigenschaften, die in erster Linie als wertvoll erscheinen, sind solche, in denen er anderem nachstehen muß. Das Höchste am Menschen, seine Vernunft, reicht zum Erfassen des Göttlichen doch nicht aus. — Bei Erigena ist der Mensch das Zentrum der Schöpfung, die um seinetwillen da ist. Auch bei ihm ist seine oberste Funktion die Vernunftbetätigung;

<sup>1</sup> Ueber die Unstimmigkeiten in E.s Lehre von der Materie vgl. A. SCHNEIDER S. 20.



hier aber erscheint diese ausreichend und dazu bestimmt, Gottes Wesen zu begreifen.

Die Aufgabe des Menschen besteht bei Plotin in der, auch innerlichen, Aussonderung des Einzelnen aus der Gemeinschaft. Die Ethik ist die Summe der Funktionen, wodurch diese Aufgabe gelöst wird. Ein vollständiger Individualismus bezeichnet hier seine Stellung. — Bei Erigena ist keine eigentliche Ethik gegeben. Die menschliche Gemeinschaft ist ihm kein Problem. Darf man die Stellung Erigenas zur Kirche und zum kirchlichen Traditionsbesitz als Vergleichsmittel heranziehen, so wird man auf keine ablehnende Haltung den Sozialgebilden gegenüber geführt. (Ein *argumentum e silentio*, das durch die Einschätzung des Menschen bestätigt wird. Erigena müßte es ausdrücken, falls eine Ablehnung von ihm beabsichtigt gewesen wäre.) Die sittlichen Grundsätze, die sich bei ihm finden, sind geeignet, diese Gemeinschaft viel mehr zu festigen, als sie zu lockern.

Als religiöses Ziel endlich erscheint dem Neuplatonismus die unmittelbare Berührung mit Gott, eine Vergottung, die über die Grenzen des Ich hinausführt. Inhaltlich ist dieses Ziel beschrieben vor allem als Ruhe, — ein Ziel, das alle anderen Interessen absorbiert. Bei Erigena gibt es bei aller Verwandtschaft im einzelnen doch nur ein Erreichen von Theophanien. Das Endziel, das ihm vorschwebt, ist Gotteserkenntnis.

Sucht man sich die Wesensart der neuplatonischen Mystik danach deutlich zu machen, so darf man als das hervorstechendste Merkmal wohl das Einheitsverlangen namhaft machen, das dieser Denkart sein bezeichnendes Gepräge gibt. Dieser religiöse Zug nach dem Finden und Erfassen eines Einen ist zuvörderst erkennbar, er bestimmt Lage und Gliederung der übrigen. Das aber ist entscheidend, daß die letzte Einheit nicht in der Welt erblickt werden kann, sondern erst in der Transzendenz ihre Stelle erhält.

Bedingt durch diese vornehmste Erkenntnis und sie wiederum bedingend ist die Ansicht der Dinge. Mit der Stärke des religiösen Triebes wächst die Entschiedenheit, mit der der Neuplatonismus sein Urteil über alles formt, was dem Einen fremd ist. Ist von der Gottheit, die alles Streben Plotins zu sich lenkt, die Welt entfernt, so erklärt sich die Neigung, für Welt und Leben solche Ausdrücke zu verwenden, die das

Beunruhigende und minder Sinnvolle an ihr hervorheben. Es müssen solche Züge gewesen sein, die den Blick des Neuplatonikers am stärksten auf sich zogen. Der Eindruck, den die Welt auf Plotin machte, muß sehr wesentlich der einer Mannigfaltigkeit gewesen sein, die zu durchdringen ihm Sinn und Absicht fehlten. Nicht hier war es, wo ihm das Göttliche aufging. Die Unruhe des Werdens und der Veränderungen, denen das Leben unterworfen ist, müssen ihn tief berührt haben. Von dem „Lärm“ und der „Verworrenheit“ des Geschehens liest man deshalb bei ihm. Das Gefühl muß in diesem Manne vorgeherrscht haben, es nirgends mit einheitlicher Ganzheit zu tun zu haben, stets einer Zerspaltenheit zu begegnen. Ist doch ihre Geteiltheit das entscheidende Hindernis, das ihm nicht erlaubt, selbst in dem Höchsten, was er kennt, der reinen, in sich selbst beschlossenen Vernunft, ein Letztes zu finden, das seinem Verlangen ein Ziel setzte. Gerade von hier aus, dem Bewußtsein, bei allen Gegebenheiten einem Mannigfaltigen und Geteilten gegenüberzustehen, ergibt sich dem Neuplatoniker die Notwendigkeit, das Göttliche in der Transzendenz zu suchen, — dort erst ist die Vielheit, der man entweichen will, zu Ende. Wie wesentlich für Plotin dieses Verlangen nach Ungeteiltheit sein mußte, zeigt sich an Art und Häufigkeit gerade hierauf sich beziehender Worte überall da, wo das Wesen des Göttlichen uns vorstellig gemacht werden soll: Einheit und Einfachheit sind Gottes entscheidende Prädikate, nichts kommt dem an Bedeutung gleich. Um so abweisender müssen die Urteile lauten, die das Wesen der Welt beschreiben. Sich aus der Gespaltenheit seines Daseins zu retten, zur Stille zu kommen, das ist das religiöse Ziel, dem Plotin zustrebt. Da dieses Ziel aber in der Welt nicht gefunden werden kann, so wendet er sich von der Welt ab.

Gegenüber dem, worauf es diesem Mystiker allein ankommt, ist die Welt ein Wesenloses. Ohne begrifflichen Zusammenhang ist, was ihn umringt, wesenloser Schatten und Traum, ein Schauspiel, das abbildet und nachahmt, ohne das wirklich zu sein, als was es erscheint.

Alle anderen Darlegungen und Forderungen des Neuplatonismus erklären sich von daher: Die Stellung des Menschen in der Welt, die Ethik, die Art, wie dem religiösen Ziel sich genähert wird, das alles steht im engsten Zusammenhang miteinander.

Ein eigentümliches Verhältnis verschiedenartiger Elemente zeigt sich, wo immer man Fragen an Erigena richtet. Ueberkommenes, das zu einem Teil wenig Spuren einer umbildenden Hand erkennen läßt; daneben anderes, das eine von der ursprünglichen verschiedene Gestalt erhielt; schließlich Stücke, die ihre Herkunft kaum noch verraten; überall finden sich, wie Keime unter welchem Laub, mit dem Ererbten zusammen Ansätze zu neuen Bildungen, vielfach bedeutsame Gedanken.

Sucht man sich den Zusammenhalt der einzelnen Lehren herzustellen, die im Vorangehenden aufgezeigt wurden, so ergibt sich ein einheitliches Bild. Gott weniger in seiner Transzendenz, denn als die das All durchdringende Lebenskraft, die im Geringsten noch sich offenbart. Die Welt mit Gott zusammengehörend, eine Phase seines Werdens, fast wie ein Teil von ihm: eine vernunftdurchwaltete Ordnung. Alle Schatten sind aus dieser Anschauung möglichst verbannt. In dieser so geschilderten Welt der Mensch; auch er nach Möglichkeit befreit von den Makeln und Unzulänglichkeiten, die ihm anhaften, — zur Erkenntnis geschaffen, mit begnadetem Blick das Weltall überschauend, in schönem Streben die Schwächeren fördernd, seiner Bestimmung zugewandt. Durch göttliche Kräfte, die von überall her in ihn einströmen, vermag er die Schranken seiner Natur zu übersteigen, in mächtigem Erkenntnisdrang das All umgreifen und darin Gott erfassen: man wird zugeben, ein ebenso einheitliches wie farbenschönes Bild. So nebeneinandergestellt, zeigen die beiden Anschauungsweisen die stärkste Unterschiedenheit. Und in der Tat wird man urteilen müssen, daß bei aller Abhängigkeit Erigenas vom Neuplatonismus in einem wesentlichen Zug keine Verwandtschaft vorhanden ist und daß von daher auch die Stücke, wo Erigena sich mit dem Griechen berührt, eine ganz neue Stelle und Bedeutung erhalten. Von einem Neuplatonismus Erigenas kann man deshalb nur mit starker Einschränkung reden!<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Das alles zeigt, wie stark das herkömmliche Urteil über E.s Neuplatonismus (vgl. etwa A. SCHNEIDER S. 3: „der Neuplatonismus tritt als Grundrichtung . . . in einer Weise hervor, daß E. als dessen verschiedenster Vertreter in der Scholastik zu gelten hat“) einzuschränken ist; vgl. u.

Sucht man zu einem Verständnis dieses Tatbestandes zu kommen, so erklären sich die Abweichungen Erigenas vom genuinen Neuplatonismus daraus, daß es bereits abgeschwächte Ausgestaltungen dieser Denkart sind, an die der mittelalterliche Philosoph anknüpfte; weiter aus dem Einfluß Augustins, der ja die neuplatonischen Gedanken, die er aufnahm, nicht unverändert ließ, und aus der kirchlichen Tradition. Aber auch wenn man die Zugehörigkeit des Iren zu seiner Zeit noch so stark in Rechnung zieht — er verleugnet sie nicht —, so würde es doch nicht angehen, wollte man ihn einfach in die Linie des 9. Jahrhunderts zurückstellen; denn er tritt nicht unbeträchtlich daraus hervor. Entscheidend ist erst das Eigene seiner Persönlichkeit. Nicht um ein bloßes Nebeneinander verschiedenen Gutes handelt es sich hier ja, auch nicht um ein Auffüllen der Lücken eines ererbten Gedankenkreises mit anderer Erbweisheit, sondern — wenngleich unausgereift und vielfach verdeckt — um eine eigenständige und neue Anschauungsweise. Es ist seine besondere Welteinstellung, die Erigena von den Grundvoraussetzungen des Neuplatonismus trennt und ihn daher unempfänglich für wesentliche Gedanken der neuplatonischen Lehre macht. Nicht ein bloßer Gradunterschied besteht hier, es ist vielmehr die geänderte Richtung des religiösen Sinnes überhaupt, die dann auch die Einzeldifferenzen im Gefolge hat. Denn nicht einerlei Art ist das Vorgehen der Mystik, auch in der vom Neuplatonismus ausgehenden Linie nicht. Neben der Art Plotins und seiner Schüler zeigt sich hier eine andere, ihr entgegengesetzte. Wenn beide zur 'Einheit' sich gezogen fühlen mit Unwiderstehlichkeit, wenn die Erhebung über unsere Natur beiden das Mittel scheint, sich dem Göttlichen zu nahen, wenn die Berührung mit der Gottheit dem religiösen Streben als Ziel die Richtung weist, so ist doch verschieden, wo beide Gott finden. Sucht der Neuplatoniker die Welt hinter sich zu lassen, wendet er sich von ihr ab der eigenen Seele zu, um auch über sie hinaus zu gelangen, überschreitet er zuletzt auch noch die höchste Wirklichkeit, die er kennt, die Vernunft, um über ihr erst mit dem Göttlichen sich zu berühren, so ist es eine völlig andere Stellung zur vorgefundenen Wirklichkeit, die Erigena einnimmt. Findet der Neuplatonismus Gott nur in der Transzendenz, so ist es gerade



die Welt, die für Erigena die Stätte bedeutet, wo Gott sich suchen läßt. Geht Gott nicht in ihr auf, ist auch jenseits von ihr noch sein Wesen, so ist es doch nicht diese Einschränkung, worauf hier der Nachdruck ruht. Das vielmehr ist dieser Mystik entscheidend, daß in der Welt, die uns umgibt, Gottes Natur Gestalt gewonnen hat, und wie wir selbst, das ganze All voll göttlichen Lebens ist. Nur hier ist Gott erkennbar, auch für sich selbst! In den kühnsten Sätzen wird davon gesagt, wie Gott sich selbst geschaffen habe, Form und Gestalt geworden ist. Und nicht etwa nur in den obersten, geistigen Naturen, überall flutet das gleiche Leben. Da alles Gott ist, findet das Empfinden, was es sucht, in der unmittelbaren Gegenwart. Nirgends werden erst Wege angegeben, um Gott zu nahen. Da es Gott ist, der das All erfüllt, kann der Mystiker in immer neu hervorbrechender Bewunderung die Welt umfassen, ohne auf Widerstände und Gegensätzliches zu stoßen. Die Einheit, zu der er strebt, bietet sich ihm dar, ohne daß erst Hemmungen zu überwinden wären, ohne einen Bruch mit dem Vorhandenen, — in der Welt, nicht erst jenseits ihrer.

Nicht Plotins Geist ist es, der in dieser Weltanschauung fortlebt, und doch ist sie ebensowenig ohne den griechischen Philosophen zu denken! Die Art aber der Abhängigkeit Erigenas vom Neuplatonismus bestimmt sich dahin, daß der Ire neuplatonische Gedanken in weitestem Umfang aufgenommen und verwendet hat, daß er, dem niemand höhere Autorität besaß als seine griechischen Meister, willig empfing, was sie zu geben hatten, daß er daneben aber seine Selbstständigkeit wahrte. Nicht alles hatte Wert für ihn, was sie ihm boten, er wählte aus. Und was er aufnahm, dem bestimmte er selbst den Platz in seinem System. Den Plan dazu aber ließ er sich nicht von anderen geben; er zeichnete ihn selbst. Man wird sagen können, daß Erigena mit Bausteinen, die der Neuplatonismus ihm darbot, ein eigenes Werk errichtete; sie mußten sich einem fremden Stile fügen. Die Abhängigkeit Erigenas ist beträchtlich, aber an entscheidender Stelle hat eine Wandlung sich vollzogen; Erigena ist trotz aller Pietät gegen seine neuplatonischen Lehrmeister keiner der ihren geworden!

Es ist ja auch sonst gewöhnlich, daß Einzelne oder ganze

Zeitalter sich aus dem reichen Schatz, den die Geschichte ihnen aufbehalten hatte, das ihnen Gemäße nahmen, unbekümmert um den ursprünglichen Zusammenhalt des Angeeigneten. Gerade in dem Verfolg der Fortwirkungen des Neuplatonismus läßt sich das noch einmal beobachten; und diesmal nicht bei einem einzelnen, der sich darin von seiner Zeit abhob, sondern in weitestem Umfang. Die sog. Renaissance-Mystik ist schon deshalb für uns von Interesse, als sie auch inhaltlich der Weltanschauung Erigenas in nicht wenigen Stücken ähnelt. Unter anderen Bedingungen und mit Voraussetzungen, die das 9. Jhd. nicht besaß, wiederholt sich hier doch, so scheint es, der gleiche Vorgang wie der oben geschilderte. Die Weltoffenheit, die, ohne die Transzendenz des Göttlichen geradezu zu leugnen, die Gottheit doch vor allem dem Naturgeschehen immanent glaubt; das empfindungsmäßige Erfassen Gottes in einer Welt, die sich als Einheit darstellt, mit höchstem Gehalt sich erfüllt zeigt; die optimistische Weltbeurteilung; das Selbstgefühl des Menschen, das Zurücktreten der Ethik, keine Neigung zu Selbsteinkehr, Ueberschwänglichkeit, — das und noch manches andere, was sich aufzählen ließe, sind Züge, die eine Verwandtschaft der beiden Erben einer andersgearteten Denkweise untereinander bekunden.

Denkt man dessen, daß beide, Erigena wie die Renaissance-Mystik, philosophische Weltanschauungen sind, oder wieviel — wenn auch in verschiedenem Grade — das ästhetische Moment ihnen bedeutet, so erscheint freilich die Verwandtschaft zwischen ihnen noch enger; aber hier ist nichts, was seine neuplatonische Abstammung verleugnete. Verbindet das sie also nicht zu einem Gegensatz gegen den Neuplatonismus, so ließe ein anderer Zug, der beiden gemein ist, eher sich dahin beurteilen. Da er ohnedies für Erigena charakteristisch ist und im Bisherigen noch keine Darstellung gefunden hat, so mag er jetzt in diesem Zusammenhang besprochen werden.

Fehlt nämlich dem Neuplatonismus, seiner ganzen Art nach, ein eigentliches Natur-Interesse, so ist das bei diesen seinen Schülern anders geworden; vor allem ja bei den jüngeren, aber schon Erigena ist ein solches Interesse nicht fremd. Gerade an diesem Punkt zeigt sich eine weitgehende Uebereinstimmung, — auch das naturalistische Gepräge, das

seiner Anschauung eignet, rückt Erigena in die Nähe der Renaissance-Mystik. Das Natur-Geschehen, in seiner Ordnung und Lebendigkeit, zieht das ganze Interesse auf sich. Erigena neigt dazu, Vorstellungen, die aus anderen Sphären stammen, auf dieses Gebiet zu übertragen. So ist es kennzeichnend für seine ganze Art, wenn er unter dem 'Reiche Gottes' die Gesamtheit der körperlichen und unkörperlichen Kreaturen 'verstehen kann' <sup>1</sup>. Die Sphäre der Substanzen und die des Geistigen ist hier verbunden. Die Geflissentlichkeit fällt auf, mit der auch sonst der körperlichen Natur von ihm Erwähnung getan wird <sup>2</sup>. — Noch ein anderer biblischer Begriff gehört in Erigenas Verwendung diesem Zusammenhang an. Fand er bei einer seiner Autoritäten im Schöpfungsbericht von einem 'Brüten' des Geistes geredet, so nahm er diese Vorstellung willig auf; sie war ihm wertvoll. Auch sie aber gehört in den Bereich des Naturhaft-Organischen <sup>3</sup>.

Es ist gezeigt, wie die Erkenntnis Gottes das Ziel ist, das Erigenas Denken die Richtung wies. War es aber das Religiöse, das seiner Anschauung den Gehalt hergab, so ist es doch das Natur-Geschehen, von dem die konkreten Züge hergenommen sind, die das Bild der Gottheit näher beschreiben <sup>4</sup>. Denn das Dasein Gottes ist abzulesen an der Existenz der Welt. Deren klare Gliederung und denkgerechte Ordnung aber führen auf die Weisheit ihres Urhebers. Ist schließlich alles von mächtigem Leben durchdrungen, so mag man die Lebenskraft der Gottheit davon abnehmen. Gottes Leben und die Lebendigkeit des ganzen All fordern sich gegenseitig <sup>5</sup>. — Noch auf etwas Weiteres läßt sich hinweisen. Ein Hauptpfeiler in Erigenas System ist seine Lehre von der Rückkehr der Dinge in Gott; zu Gott hin führt der Weg der gesamten Schöpfung. Schienen ihm Bibel und Dialektik gleichermaßen diese Annahme zu fordern, so meinte Erigena doch auch von den Ereignissen des Naturlaufs her folgern zu müssen, daß die Welt zu ihrem Ausgang zurückkehre. Sonne und Mond nennt er als seine Lehrer <sup>6</sup>.

<sup>1</sup> 315 D Regnum Dei universitas corporalis et spiritualis creaturae.

<sup>2</sup> Vgl. S. 45.

<sup>3</sup> Zu Gen 1<sub>2</sub> (de div. nat. II 19).

<sup>4</sup> 455 C.

<sup>5</sup> 728 B.

<sup>6</sup> 783 C.

Es läßt sich von Erigena nicht sagen, wie man es von der Renaissance-Mystik behaupten kann, daß er eine wissenschaftliche Naturbeobachtung angebahnt hätte. Was an naturwissenschaftlichen Einzellehren in seinen Schriften enthalten ist, ist ohne selbständige Bedeutung, zeugt auch wohl von einiger Naivität<sup>1</sup>. Bedeutsam ist nur die Tatsache der naturphilosophischen Richtung, die Erigena einhält, während man sie bei den mittelalterlichen Mystikern in dieser Art sobald nicht wieder antrifft. Nicht sehr zahlreich sind die Interessen, denen Erigena lebte. Ihm konzentriert sich alles auf wenige große Gedanken. Auch bei Plotin ist es nicht der Reichtum verschiedenartiger Gedanken, der die Größe<sup>2</sup> dieses Mannes ausmacht. Aber wenn es schließlich nur eine einzige Erkenntnis war, die sein Leben wie sein Denken bestimmt hat, so ist doch die geistige Welt, die er überblickte, unvergleichlich weiter und vielgestaltiger als die seines Nachgängers. Und auch davon ist der lateinische Philosoph entfernt, dem Griechen an Energie des Denkens gleichzukommen. Gingen Erigena doch schon die Vorbedingungen ab, die eigene Position tief zu gründen und allseitig zu sichern. Kein Gedanke, daß er eine Ueberlegenheit über die Denkmittel besessen hätte, wie sie den großen Philosophen der Antike auch bei deren Ausgang eignete. Dazu mangelte ihm schon die Sicherheit der Schulung. Man merkt ihm an, wie sehr ihm der selbstverständliche Anschluß an eine bedeutende Traditionslinie fehlte. In dem Tasten und Zögern, seinen Erkenntnissen folgerichtigen Ausdruck zu geben, spricht es sich unverkennbar aus. Das Gefühl, ein Schüler größerer Lehrer zu sein, ließ ihn — bei allem Selbstbewußtsein — nie los.

Ist er trotzdem in vielem original, so kann er sich doch auch, was den G e h a l t seiner Erkenntnisse angeht, nicht messen mit Plotins ernster Großartigkeit. Und schließlich ist ihm auch das Christliche nicht in seiner Tiefe aufgegangen. Dem Au-

<sup>1</sup> Wie die astronomischen Berechnungen, die er mehrfach anstellt.

<sup>2</sup> Daß deren Anerkennung übrigens doch auch heute noch nicht selbstverständlich ist, zeigt die Lexikon-Notiz über 'Plotinus' in GEORGES Ausführl. lat.-dt. Handwörterbuch II<sup>o</sup> 1918, auf die für die 6. Aufl. schon H. F. MÜLLER als auf eine literar. Kuriosität hingewiesen hat (: P., [Πλωτῖνος], ein eklekt. Philosoph des 3. Jhds. n. Chr., von dem noch eine Schrift περὶ τοῦ εἰληχότου ἡμᾶς δαίμονος vorhanden ist, Heam. 21, 14, 5). Das ist als einziger Aufschluß über den größten Philosophen der griechischen Spätzeit doch etwas dürftig!



gustinismus GOTTSCHALKS ist Erigena nicht gewachsen, — bei aller Ueberlegenheit, die er zur Schau trägt.

So ist es gewiß nicht das letzte Wesen der Wirklichkeit, das er mit seinen Sätzen berührte. Dennoch aber sind es wertvolle Gedanken, die durch ihn seiner Zeit nahe gebracht wurden: die Welt als die Stätte, in der Gott zu finden sei; der Mensch inmitten von schaffendem göttlichen Wirken. Erigena war hingenommen von der Offenbarung Gottes in der Natur, von ewigem Gehalt sah er die Welt erfüllt. Das war ursprünglich, und solche Erkenntnis war für ein Zeitalter, in dem das alles gefährdet erscheint, von nicht geringer Wichtigkeit.

Ist für die Wirksamkeit eines Mannes erforderlich, daß er zunächst selber von der Wichtigkeit seiner Sache durchdrungen ist, daß er mit einer gewissen Selbstsicherheit auftritt, so fehlte es dem irischen Philosophen daran nicht. Ihm geht keineswegs ein Bewußtsein seines Wertes ab, ja, auch für die Neuheit seiner Aufstellungen besitzt er ein Empfinden.

Es verrät schon einiges Selbstgefühl, in welcher Art er in dem Widmungsschreiben zu seiner Dionysiusübertragung jeder Kritik entgegentritt. Keiner, — so verwahrt er sich knapp und mit fast hochmütiger Bescheidenheit —, auch wer am schärfsten über ihn richten möchte, nicht, kann mehr empfangen, als was der gab, der den Einzelnen zuteilt, was er will! Hält man, fährt er fort, den Gedankengang des Werks für dunkel und unklar, — nun, er ist nur der Uebersetzer. Zweifelt man aber an der Richtigkeit der Uebertragung, so steht es ja jedem frei, selber das Original einzusehen. Räumt er schließlich aber ein, daß in der Tat das Werk schwierig und fremdartig sei, so beschränkt er doch dies Urteil sogleich wieder: nicht für alle besteht die Unwegsamkeit, einigen steht das Verständnis offen!

Hatte Erigena sich nicht ohne Mühe die — freilich nicht durchaus sichere — Herrschaft über das Griechische und eine ausgebreitete Kenntnis griechischer Literatur angeeignet, so wußte er sich auch etwas darauf. Besaß er hier keinen Rivalen, der ihm gleich gekommen wäre, so liebte er es, diese Ueberlegenheit sichtbar werden zu lassen. Die Gegner werden mit einer gewissen Geringschätzung als Ignoranten behandelt. Versucht er sich in gebundener Rede, so fügt er den lateinischen Versen

gern als besonderen Schmuck griechische Worte ein. Mit Vorliebe entfaltet er wohl in allen Darlegungen seine Gelehrsamkeit. Er tritt nicht zurück hinter seinem Werk. Das Lob des Schülers wird vom Lehrer nicht abgewehrt; es schien ihm verdient, wenn auch wohl die göttliche Gnade und die hl. Väter als die von ihm angeführt werden, denen er seine Erkenntnisse verdankt. Das könnte als harmlose Eitelkeit erscheinen, die sich aus der Schwierigkeit erklärt, mit der Erigena seine Belesenheit sich erwerben mußte. Aber sein Selbstgefühl bezieht sich auch auf den Inhalt des von ihm Gelehrten, und hier ist es ein Kennzeichen dafür, daß er die entscheidenden Stücke seines Systems für neu hielt und als gewichtige Errungenschaft betrachtete.

Das kündigt sich schon durch den Nachdruck an, mit dem er Wert und Seltenheit seiner Grunderkenntnis zum Ausdruck bringt. Von den Vorbedingungen tieferen Erkennens war schon die Rede: Weisheit, Liebe, deificatio; sie sind ebenso-viele Stufen, die Erigenas Zentrallehre in ihrem Rang erhöhen! Nichts kann sich an Wichtigkeit der Frage an die Seite stellen, wie das Geschaffene zugleich ewig sein kann<sup>1</sup>. Wird ferner auf einen Beweis dieser Behauptung verzichtet, heißt es, daß sie ihm durch göttliche Eingebung zugekommen sei, so unterstreicht auch das die Bedeutung dieser Erkenntnis<sup>2</sup>.

So wichtig sie ist, so selten ist diese Erkenntnis. Wenigen nur, und allein solchen, die im Besitz hoher Einsicht sind, ist sie jetzt durchsichtig<sup>3</sup>. Allem niederen Treiben

<sup>1</sup> *Hac enim quaestione nullam altiore inquisitionibus veritatis quaerendam esse arbitror* (638 C).

<sup>2</sup> 650 A *divini luminis radio ab erroribus meis et aliorum me revocante inque viam rectam ducente*; besonders 683 C *nemo nisi divina gratia illuminatur, et in divinorum mysteriorum altitudinem cum Paulo raptus, quomodo Deus omnia in omnibus est, verae intelligentiae contuitu potest perspicere*. — Daß es bei der eigentlich entscheidenden Erkenntnis seiner ganzen Anschauung einen wirklich zwingenden Beweis nicht gibt, daß er mithin auf anderem Wege als dem des Vernunftschlusses zu ihr gekommen sei, verhehlt sich übrigens auch Plotin nicht. V 1<sub>10</sub> Bd. II S. 152 Z. 8: *ὅτι δὲ οὕτω χρὴ νομίζειν ἔχειν, ὥς ἐστι μὲν τὸ ἐπέκεινα ὄντος τὸ ἔν, ὅλον ἦθελεν ὁ λόγος δεικνύναι ὡς ὁ λόγος τε ἦν περὶ τοῦ τῶν ἐν δεικνυσθαι, ἐστι δὲ ἐφεξῆς τὸ ὄν καὶ νοῦς, τρίτη δὲ ἡ τῆς ψυχῆς φύσις, ἣδη δέδεικται*. — Ueber das Fehlen eines Gottesbeweises bei E. vgl. HUBER S. 159.

<sup>3</sup> 967 C *ista theoria paucis recte sapientibus nunc perspicua; in futuro vero omnibus erit patefacta*.

muß enthoben, an Gesinnung und Wissen muß lauter sein, wer Gott in diesen sichtbaren Kreaturen begreifen will<sup>1</sup>. Solche Sätze dienen dazu, diese Anschauung selbst in das rechte Licht zu stellen. Nur natürlich erscheint es, wenn Erigena namentlich da von der Sonderstellung seiner Lehre spricht, wo er sie gegen Mißdeutungen zu schützen sucht. Den minder Einsichtigen werde es hart klingen, so verwahrt er gleich von vornherein das von ihm Vorgetragene, ihrem Geist fehlt die Schärfe, so hohe Wahrheiten zu begreifen<sup>2</sup>. Sind die kühnen Wege, die er einschlägt, vielen ungangbar und sind sie auch den Philosophen ungewohnt, so hindert das nicht, daß sie nicht dennoch die rechten sind und die wahre Vernunft ihnen sich zuwendet<sup>3</sup>. Das sind Gedanken, die nicht minder die Würde dessen, der sie ausspricht, andeuten, als sie ganz allgemein den Wert der hier gelehrtten Erkenntnisse behaupten.

War endlich schon in dem zuletzt Gesagten die Neuheit seiner Lehre von Erigena zum Ausdruck gebracht, so unterläßt er nicht, es auch noch eigens herauszustellen. Ein tieferer Einblick in das Wesen der Dinge sei ihm zuteil geworden, rühmt der Schüler bewundernd den magister, über das Maß der Menschen-Meinungen hinaus habe er sich erhoben; auf eine völlig unbekannte Weise durchforsche er die Tiefen der göttlichen Geheimnisse!<sup>4</sup>

Vertrat also Erigena eigenständige und bedeutsame Lehren, nicht ohne ein Empfinden für deren Richtigkeit und Unge-  
wohntheit an den Tag zu legen, so kommt noch anderes hinzu, was ein starkes und weittragendes Fortwirken seiner Ideen erleichtern mußte, — die durchdachte Systematik seiner Gedankenwelt.

Wohl kannte er die „Süßigkeit“ des Sich-Hingebens an das

<sup>1</sup> 689 C paucissimorum namque, terrenis cogitationibus penitus remotorum, virtute et scientia purgatorum est, Deum in his visibilibus creaturis cognoscere.

<sup>2</sup> 648 B Non igitur sine causa acies mentis minus talia intelligentium repercutitur, quando ei aeterna esse facta, et facta aeterna suadetur.

<sup>3</sup> 679 C Disc. Miror, quomodo, quae nunc a te dicta sunt, quamvis multis in via, et ab his, qui philosophari videntur, remota, verissima tamen esse vera proclamat ratio.

<sup>4</sup> 649 D Disc. altiori naturarum contuitu ultra humanas opiniones, modo quodam adhuc nobis incognito divinorum arcanorum adyta penetrare te sentio.

All-Leben, die Seligkeit versunkener Kontemplation. Aber nicht mit einem genießenden Schwärmer haben wir es bei ihm zu tun. Dazu war er zu unterrichtet und besaß er zu viel Sinn für klare Verstandesarbeit. Er, der den Erwerb des Handwerkszeugs sich hatte sauer werden lassen, wußte den Wert der Wissenschaft zu schätzen. Den Gesetzen der Dialektik schien ihm das All selbst zu gehorchen; ihre Regeln bestimmen — weiß er — Entstehen und Vergehen der Welt. Bis ins Einzelne hinein prüft er die Struktur des dialektischen Erkennens, die Anwendbarkeit der logischen Grundbegriffe auf die höchste Wirklichkeit. Am Ende bleibt er doch am Einzelnen nicht haften. Nicht ausschließlich zieht es das Interesse des Philosophen auf sich und nicht dauernd beschäftigt es ihn. Der Zug zum Allgemeinen ist übermächtig in ihm, alles andere muß dem weichen. Ihn treibt es, das Ganze des Seins zu umfassen, nichts soll sich dem entziehen. Das Einheitsbedürfnis ist das am wenigsten zu übersehende Merkmal dieser Anschauung. Auch in der Form, die er seiner Lehre gab, spricht dieser Sinn sich aus; während Plotin Einzelabhandlungen schrieb, die nur gelegentlich aufeinander Bezug nehmen, stellt der Lateiner seine Erkenntnisse in einheitlicher Geschlossenheit dar. Dabei wird man ihm das pädagogische Geschick nicht absprechen. Auch schwierige Gedanken weiß er mit bemerkenswerter Gewandtheit deutlich zu machen. Die stilistische Form eines Gesprächs zwischen Lehrer und Schüler gab Gelegenheit, das Besprochene von verschiedenen Seiten aus zu betrachten, oder auch die Ergebnisse einer ausführlicheren Untersuchung durch Wiederholung einzuprägen.

Erinnert man sich schließlich daran, daß Erigenas Lehren lange nach seinem Tode geradezu sektenstiftend wurden<sup>1</sup>, so beweist das, daß er nicht nur auf den Tag Einfluß zu nehmen vermochte, daß vielmehr dauernde Wirkungen von ihm ausgehen konnten.

Warum aber sind trotzdem die Gedanken des Iren von viel geringerer Bedeutung für seine Zeit gewesen, als sich danach annehmen ließe?

Nun hat es ja nicht an Wirkungen gefehlt, er ist durchaus nicht ganz ohne Einfluß auf Mit- und Nachwelt geblieben. Ja, es darf vermutet werden, daß bei zunehmender Kenntnis

<sup>1</sup> Die Amalrikaner im Anfang des XIII. Jhdts.



des früheren Mittelalters dieser Einfluß noch höher einzuschätzen ist als bisher. Seine dialektische Kunst, die rationelle Art seines Gedankenaufbaus, seine kluge Methode im Ausbeuten von Väterstellen mußten diesem Lehrer Schüler verschaffen. Aber es sind Einzelstücke oder Formales, womit er Eindruck machte. Als Ganzes dagegen hat die Lehre, die er vortrug, kaum Verständnis und willige Aufnahme gefunden. In der Grunderkenntnis seines Systems, in der Weltauffassung blieb er auf lange hinaus allein.

Wie erklärt sich diese eigentümliche Tatsache? Es sind mehrere Gründe, die zusammenkommen und die dann schließlich doch Erigenas Isoliertheit als minder auffallend erscheinen lassen als sie zunächst sich darstellt. Sie liegen im wesentlichen in der Art seiner Persönlichkeit. Denn bei aller Originalität, die man ihm zusprechen muß, gebricht es ihm doch an der naturwüchsigen Kraft, jener harten Einseitigkeit, die den Erfolg verbürgt. Vor allem aber fehlt seinen Anschauungen der ethische Einschlag, der erst einer Erkenntnis zu selbstgewisser Kühnheit verhilft und die unumgängliche Voraussetzung aller geschichtlichen Wirksamkeit ist.

Daß Erigena nicht geschaffen war, seinen Einsichten den überzeugenden Ausdruck zu verleihen, der von dem Einsatz des gesammelten Willens Zeugnis ablegt, zeigt am klarsten sein Kampf mit GOTTSCHALK. Augenscheinlich ist der Philosoph hier auf ein Gebiet gedrängt, wo er nicht heimisch war. Die Art, wie er — auf Wunsch eines anderen — in diesen Streit eingriff, läßt erkennen, wie wenig es ihm lag, Andersdenkenden im Kampfe Rede zu stehen. Nicht in der Auseinandersetzung mit fremden Meinungen bildete sich ihm die eigene. Niemand wird sich beim Lesen von Erigenas Streitschrift 'de praedestinatione' dem Eindruck entziehen können, als sei ihr Verfasser dem Gegner weder an Tiefe des religiösen Empfindens noch an Ernst der Behandlung gleich. Erigena macht gar nicht erst den Versuch, GOTTSCHALKS Behauptung zu verstehen. Zwar ist es ja auch sonst nicht die Art des Zeitalters, dogmatischen Widersachern gerecht zu werden. Aber man verzeiht diesen Mangel doch bereitwilliger der polternden Heftigkeit streitbarer Kämpen, die durch ehrliche Entrüstung ersetzen, was ihnen an Einsicht abgeht, als der etwas hochmütigen Kühle des Gelehrten, die dann leicht nur

eine innere Unsicherheit verdeckt oder verrät. — Es ist die am wenigsten erfreuliche Phase in Erigenas Leben.

An Gelegenheit zum Kampf fehlte es ihm auch sonst nicht. Verdächtigungen und Angriffe — von einzelnen, wie von Synoden, auch vom Papst — hätten ihn wohl veranlassen können, sich energisch zur Wehr zu setzen. Doch wenn schon seine Teilnahme am Prädestinationsstreit nicht aus eigenem Antrieb sich herleitete, so hören wir hier gar nichts davon, daß er sich ernstlich verteidigt hätte. Ihm genügte der Schutz, den der König ihm bot. Es lag ihm wohl mehr an der Unge störtheit seiner Arbeit als an dem Behaupten seiner selbst vor dem Urteil der Menschen.

Fehlte es ihm an der Leidenschaftlichkeit einer Elementarkraft wie an Streitbarkeit, so auch an dem stärksten Hebel des Erfolgs, dem Bewußtsein, eine Aufgabe übertragen bekommen zu haben, der er dienen müsse. Er weiß nichts davon, daß er zu seiner Lehre verbunden sei, einer Amtspflicht sich unterordnen. Denn nicht das ahnende Ergreifen höherer Zusammenhänge, das bloße Aussprechen überraschender Gedanken gewinnt die Menschen, erst der Nachdruck, mit dem ein Mann dem so Erfassten Geltung zu verschaffen weiß, zieht sie in seinen Bann.

Doch auch seine Gedanken selbst waren nicht recht geeignet, in die Breite zu wirken. Sie sind nicht so deutlich und sicher umrissen, daß sie Schule hätten machen können. Erigenas Ideen sind, trotz der Stetigkeit der allgemeinen Richtung, noch zu sehr im Fluß, als daß sie solcher festen Abgrenzung fähig gewesen wären. Gewiß eignete ihm eine nicht gewöhnliche Gestaltungskraft und die Fähigkeit, disparate Elemente zu einem Ganzen zu formen, sie mit seinem Geiste zu durchdringen<sup>1</sup>. Aber sie hatte doch ihre Grenzen; und an die unbeirr bare rationale Energie Plotins reichte er nicht heran. Lesen wir von der Unmöglichkeit, das in der Vernunft Erfasste

<sup>1</sup> Vgl. dazu die zutreffende Bemerkung von M. Manitius. *Gesch. d. lat. Lit. d. MA.* I, S. 330: „Als ein nicht unwichtiges Moment für die Beurteilung von Johannes' Denkweise scheint noch angeführt werden zu müssen, daß er auf schönrednerische Zitate überhaupt ganz verzichtet und daher der Anführung von Dichterstellen aus dem Wege geht. Er steht in dieser Beziehung in seiner Zeit einzig da.“ Manitius hebt hervor, wie diese Enthaltensamkeit im Zitieren auf eine große geistige Selbständigkeit des Autors hinauskomme.

auf wirklich zutreffenden Ausdruck zu bringen, so kann man darin ausgesprochen finden, daß Erigena selber das von ihm Gesagte nicht genügte. Denn anders als Dionysius, den die Unaussprechlichkeit fast ein Beweis für den Wert einer Sache dünkte, hatte er nicht etwa Gefallen an nebelhaften Wendungen; er strebte nach Klarheit. Wenn er sie trotz der Sprachgewandtheit, die ihn auszeichnet, nicht erreichte, so war auch das einer ausgebreiteten Wirksamkeit nicht zuträglich.

Ohne das Bedürfnis zu empfinden, seine Anschauungen mit denen seiner Zeit auseinanderzusetzen, sie an den Grundkräften seiner Epoche zu messen, ohne völlig sichere Formulierungen des Eigenen, blieb Erigena dazu verurteilt, mit seinen wichtigsten Lehren nur zu befremden, Unwillen, oder doch bloß halbe und versteckte Zustimmung hervorzurufen. Die Zeitgenossen haben weder freundlich noch feindlich ein wirkliches Verständnis von Erigenas Gedanken erzielt.

Durch das alles ist erklärt, warum Erigena mit seiner Weltanschauung allein geblieben ist. Gewiß, es geschah nicht ganz ohne seine Schuld. Aber sind wir deshalb berechtigt, mit Bedenken und Ausstellungen von dem Werk dieses Mannes Abschied zu nehmen? Es wäre Unrecht. Denn daß er nicht verstand, sich durchzusetzen, nimmt ihm nichts von der Bedeutung, die er an sich selbst besaß. Er hätte, um zu ungehemmter Entfaltung und sicherem Ausdruck seiner selbst zu gelangen, die Abhängigkeit von seinen Lehrmeistern und der kirchlichen Tradition überwinden müssen. Aber kann man ihm einen Vorwurf daraus ableiten, daß er nicht zerbrach, was für ihn nicht etwa nur Fessel, sondern vor allem Halt bedeutete? <sup>1</sup>

Und großartig genug ist auch so, was er zu sagen wußte. Ist er der erste systematische Denker des Mittelalters, so zeigt der Mensch, der am frühesten in seinem Zeitalter mit seinem Bewußtsein die Welt umfaßte, sich so ausgefüllt mit Freude über deren Inhalt, daß ihm das All voller Leben, Wärme und Gotteskraft erschien. Alles andere verging ihm hiergegen Irrtum, Sünde und Tod werden zu den dunklen Grundtönen, die die große Lobhymne nur mächtiger tönen

<sup>1</sup> Stammt der Boethius-Kommentar von ihm, so wäre es eine deutliche Illustration für E.s Neigung oder Bedürfnis, dem Allgemein-Geltenden sich anzupassen und sich nicht etwa dagegen zu isolieren.

lassen. Sie vergehen vor dem Göttlichen, das alles durchflutet. Die Empfindungen, die der Anblick dieser Welt in ihm auslöst, spricht Erigena aus: Lobpreis und überquellender Dank!<sup>1</sup>

Erigena hat dem Mittelalter eine seiner größten Autoritäten gebracht. Aber während andere die Gedanken des Areopagiten nur wiederholten und nachbildeten, bleibt Erigena der Ruhm, sich über die bloße Nachahmung erhoben, ihn selbständig verwertet zu haben. Der erste mittelalterliche Neuplatoniker hat, indem er die Weltanschauung der ausgehenden Antike erschloß, sie zugleich von Grund auf gewandelt. Mit den alten Mitteln ist ein Neues gebildet. Es sind freilich überschwängliche Wahrheiten, die Erigena verkündete, und sie trugen fremdes Gewand. So hat seine eigene Zeit sie nicht aufnehmen können. Dennoch aber sind es Wahrheiten und ein späteres Zeitalter hat sie erneuert.

---

<sup>1</sup> 388 B.



## **ADOLF VON HARNACK**

**AUGUSTIN. REFLEXIONEN UND MAXIMEN.**

Aus seinen Werken gesammelt und übersetzt.  
1922. *M. 2.80, geb. M. 4.40.*

*In Halbfranz geb. M. 6.—.*

## **JENS NÖRREGARD**

**AUGUSTINS BEKEHRUNG.** Aus dem Däni-

schen übersetzt von A. Spielmeier. 1923. *M. 6.—.*

## **HANS VON SCHUBERT**

**GESCHICHTE DER CHRISTLICHEN KIRCHE**

**IM FRÜHMITTELALTER.** Ein Handbuch.

1921. *M. 14.50, geb. M. 17.—.*

## **MAURICE DE WULF**

**GESCHICHTE DER MITTELALTERLICHEN**

**PHILOSOPHIE.** Autorisierte deutsche Ueber-  
setzung von Rudolf Eisler.

1913. *M. 12.—, in Halbleder geb. M. 13.50.*

## **WALTER KOEHLER**

**DIE GNOSIS.** (Religionsgeschichtliche Volks-  
bücher. R. 4, H. 16.) 1911. *M. —.30, geb. M. —.60.*

## **ADOLF JACOBY**

**DIE ANTIKEN MYSTERIENRELIGIONEN**

**UND DAS CHRISTENTUM.** (Religionsgeschicht-  
liche Volksbücher. R. 3, H. 12.) 1.—6. Tausend.

1910. *M. —.30, geb. M. —.60.*

---

**VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)**  
**TÜBINGEN**

*CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE*

# LEHRBUCH DER RELIGIONSGESCHICHTE

Vierte, vollständig neubearbeitete Auflage in Verbindung  
mit Professor B. Ankermann Berlin, Professor A. Brückner  
Berlin, Professor L. A. Deubner Freiburg i. Br., Professor  
K. Florenz Hamburg, Professor O. Franke Berlin, Professor  
V. Grönbech Kopenhagen, Konsistorialrat Fr. Jeremias Magde-  
burg, Professor Sten Konow Kristiania, Oberbibliothekar H. O.  
Lange Kopenhagen, Rev. Canon J. A. Mac Culloch Bridge of  
Allan, Professor M. P. Nilsson Lund, Professor  
G. Snouck-Hurgronje Leiden

herausgegeben von

*ALFRED BERTHOLET*

und

*EDVARD LEHMANN*

ZWEI BÄNDE

Geheftet M. 38.—, in Halbleder gebunden M. 52.—.

Band I: 1925. Großoktav. VIII, 756 Seiten.

Band II: 1925. Großoktav. VI, 732 Seiten.

Inhalt des ersten Bandes: Zur Geschichte der Religionsge-  
schichte. Von E. Lehmann. Erscheinungs- und Ideenwelt der  
Religion. Von E. Lehmann. Die Religion der Naturvölker.  
Von B. Ankermann. Die Chinesen. Von O. Franke. Die Japaner.  
Von K. Florenz. Die Aegypter. Von H. O. Lange. Semitische  
Völker in Vorderasien. Von F. Jeremias. Der Islam. Von C.  
Snouck-Hurgronje. / Inhalt des zweiten Bandes: Die Inder.  
Von S. Konow. Die Perser. Von E. Lehmann. Die Griechen.  
Von M. P. Nilsson. Die Römer. Von L. Deubner. Slaven und  
Litauer. Von A. Brückner. Die Germanen. Von V. Grönbech.  
Die Kelten. Von S. A. Mac Culloch.

---

*VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)*  
*TÜBINGEN*



# ZUR PHILOSOPHIE UND IHRER GESCHICHTE

---

## Wilhelm Windelband

LEHRBUCH DER GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE. 11. durchgesehene Auflage, besorgt von Erich Rothacker. 1924. M. 15.—

In Ganzleinen M. 17.80, in Halbleder M. 20.—

PRÄLUDIEN. AUFSÄTZE UND REDEN ZUR PHILOSOPHIE UND IHRER GESCHICHTE. 9., photomech. gedruckte Auflage. Band 1—2.

1924. In 2 Ganzleinenbänden M. 14.—

In 1 Halblederband M. 16.—

## Richard Kroner

VON KANT BIS HEGEL. (Grundriß der philosophischen Wissenschaften.) 1. Band: Von der Vernunftkritik zur Naturphilosophie. 1921. M. 14.—

In Ganzleinen M. 16.50, in Halbleder M. 19.—

2. Band: Von der Naturphilosophie zur Philosophie des Geistes. 1924. M. 12.50

In Ganzleinen M. 15.—, in Halbleder M. 17.50.

## Karl Joël

GESCHICHTE DER ANTIKEN PHILOSOPHIE. (Grundriß der philosophischen Wissenschaften) Band I.

1921. M. 21.—, in Ganzleinen geb. M. 23.50

## Emil Lask

GESAMMELTE SCHRIFTEN. Herausgegeben von Eugen Herrigel. Mit einem persönlichen Geleitwort von Heinrich Rickert. 3 Bände.

Band I. 1923. M. 9.—, in Halbleinen geb. M. 11.—

Band II. 1923. M. 10.50, in Halbleinen geb. M. 12.50

Band III. 1924. M. 7.50, in Halbleinen geb. M. 9.50

---

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)  
TÜBINGEN

DRUCK VON H. LAUPP JR IN TÜBINGEN







248.8

D674

Dörries, H.

Zur geschichte

248.8

D674





◇ C0-AK Y-819